بسم الله الرحمن الرحیم

شریعت عقلانی

مقالاتی در نسبت عقل و شرع

(۱۳۸۳-۸۷)

احمد قابل

شناسنامه کتاب

نام کتاب: شریعت عقلانی

مقالاتی در نسبت عقل و شرع

(۱۳۸۳-۸۷)

مجموعه آثار ۷

نویسنده: احمد قابل

ناشر: شریعت عقلانی

تاریخ انتشار: بهمن ۱۳۹۱

محل انتشار: فضای مجازی

تعداد صفحات: ۳۲۸

www.ghabel.net

تقدیم به:

مرضیه پاسدار

همسر فداکار احمد قابل

فهرست

مقدمه

«من انکار نمی کنم که از مسیر «شرع»، به محوریت «عقل مستقل» رسیده‌ام. یعنی در ابتدای تحصیل، مثل بسیاری از طرفداران نظریات رایج، گمان می‌کردم که؛ «عقل شرعی، عقل مستقل از شرع نیست، بلکه عقل مستفاد از شرع است و تنها در منطقة الفراغ شرع، حق اظهارنظر را دارد»، ولی اقرار می‌کنم که پس از تحصیلات بیشتر وکامل‌تر و بررسی دقیق‌تر متون دینی (قرآن و مجموعه‌ی عظیم روایات شیعی و سنی) به این نتیجه رسیدم که خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) و اولیاء خدا، با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت مستقل باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است و حجت ظاهری (پیامبران الهی) و شرایع آنان، تنها در منطقة الفراغ عقل، حق اظهارنظر مستقل را دارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند. بنابراین عقل حجت اصلی و اولی است و شرع، حجت ثانوی. تردیدی نیست که در هر پدیده‌ای، باطن اصل است و ظاهر باید در خدمت باطن باشد. این اقرار در مورد نسبت عقل و شرع، نکته‌ی اساسی در این دیدگاه است...

البته نمی‌توان هر ادعای اثبات نشده به نام علم و عقل را «مطلق» کرد و بدون دلیل قانع‌کننده، چیزی را پذیرفت. خصوصاً در مسائل علمی که بین دانشمندان

اختلاف نظرهایی وجود دارد و یا در رویکردهای عقلانی مختلفی که در مجامع گوناگون دیده می‌شود، باید متوجه بود که فرصت گزینش برای شریعت‌های الهی وجود دارد. آنچه لازم است از سوی شریعت مراعات شود (یا مراعات شده باشد) پرهیز از رویکردهایی است که با تمامی رویکردهای عقلانی مخالفت داشته باشد. یعنی از چیزی که «عقل مشترک بشری» آن را نفی می‌کند، لزوماً باید پرهیز کند و دورباش دهد و به چیزی که عقل، وجود آن را لازم می‌شمارد، رو آورد و دستور دهد...

آنچه من برداشت کرده‌ام (و تا هنگامی که کسی مرا به بطلانش قانع نکند، به آن ملتزم خواهم بود) این است که در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها در «**منطقة الفراغ حكم عقل**» حق تشریع و گزینش دارد. با توجه به سکوت عقل در چندوچون مسائل عبادی، (یعنی عدم اظهارنظر قطعی عقل در نفی یا اثبات راه‌کارهای پیشنهادی شرع) حضور مستقل و غیرقابل انکار شریعت را در این حوزه نمی‌توان انکار کرد. در حوزه‌ی مسائل غیرعبادی، رویکردهای شرعی با معیارهای مورد نظر عقلای زمان نزول وحی یا زمان حضور اولیاء خدا، هماهنگی داشته و مبتنی بر «مدارا با عقلانیت بشر در هر زمان» بوده که اصلی اساسی در حوزه‌ی تشریع است. اگر این نسبت بین راهکارهای شرعی رایج با راهکارهای عقلانی بشر امروز باقی مانده باشد، التزام به آن کاملاً عقلانی است و اگر با رویکردهای برخی از عقلای بشر سازگار و با برخی ناسازگار است، باید حق گزینش شرع مبتنی بر دلائل قانع کننده را به‌رسمیت شناخت. اما اگر با عقلانیت مشترک بشر امروز سازگار نباشد و برخلاف رویکرد آنان ارزیابی شود و قدرت استدلال کافی برای قانع کردن عقلاء را نداشته باشد، لزوماً باید تغییر کند. در این صورت،معلوم می شود که حکم شریعت محمدی در آن موارد، ثابت نبوده و موارد مورد نظر، از احکام

متغیر شریعت بوده است. در این صورت، اقدام و اصرار بر رویکردهای سابق که از نظر عقلای بشر امروز، کاری خلاف عقلانیت ارزیابی می‌شود، کاری نامعقول و نامشروع خواهد بود.» (مقاله عقل و شرع)

«مراد و مقصود ما از عقل، همان است که از آن با عنوان «عقل عرفی» یاد می‌شود. اما پرسش اساسی و تعیین کننده این است که؛ « عقل عرفی چیست؟».

برداشت من از این عنوان (عقل عرفی) عبارت است از؛

الف) امور بدیهی و آشکار نظری (همچون؛ پرهیز از پذیرش تناقض) و امور پسندیده و ناپسند عملی، که عموم انسان‌ها، مبتنی بر «سرشت انسانی» خود نسبت به آن آگاهی دارند (یعنی؛ علم حضوری = الهامات الهی).

ب) آگاهی‌های مبتنی بر تفکرات و تجارب حسی افرادی که به کمال جسمی رسیده‌اند (تجارب روزمره و متوسط آدمیان).

پ) آگاهی‌های مبتنی بر تفکرات و تجارب علمی اکتسابی دانشمندان علوم طبیعی (علوم تجربی پیشرفته).

ت) آگاهی‌های مبتنی بر برداشت‌های استدلالی و نظری دانشمندان علوم انسانی.

ث) برخی آگاهی‌های فردی و شهودی قابل آموزش و انتقال به دیگران.

برآیند تمامی این نگاه‌ها و دانش‌های حضوری و حصولی آدمیان، معجونی به‌نام «عقل عرفی» را شکل می‌دهد و محصولی را به‌عنوان «عقل بشری» ارائه می‌کند.

در مواردی که «اتفاق نظر عقلاء» بر الزام به «فعل یا ترک فعل» پدیدار شود، هرگونه تخلف از «حکم عقلاء» به منزله‌ی تخلف از «حکم عقل» خواهد بود که مطمئناً باید از آن پرهیز شود، مگر آنکه در دلایل یا شیوه‌ی استدلال عقلاء، تشکیک شود و دلیلی عقلی یا نقل معتبر موافق عقل، برای مخالفت با آنها وجود داشته باشد.

این مطلب درباره‌ی «حکم مستدل عقلی» بسیار شدیدتر است، چرا که «احکام عقلی، تخصیص بردار نیستند» و هرگونه تخلف از آن، اقدامی «نامعقول و غیرمنطقی» خواهد بود.

در مواردی که «عقل جمعی عرفی» حکمی الزامی بر انجام کار یا وانهادن آن کار نداشته باشد، از نظر عقل عرفی، هر انسانی مختار است تا بصورت فردی تصمیم بگیرد.

البته در این موارد، برای آنانی که خود را پیرو شریعت خاصی می‌دانند، ممکن است گزینش خاصی از طرف شریعت، صورت گیرد و مثلاً حکم الزامی به فعل یا ترک فعل، وارد شود...

نسبت بین عقل و نقل، نه تنها به نفع نقل، سنگین نخواهد بود، بلکه این دو، باهم مساوی هم نیستند، و این عقل است که جایگاه اصلی و برتر را دارد و این نقل است که باید از عقل تبعیت کرده و از آن حمایت کند». (نسبت عقل و نقل)

عبارات فوق گزارش کوتاهی از دیدگاه شریعت عقلانی به قلم صاحب آن است.

***

شریعت عقلانی هفتمین دفتر از مجموعه آثار زنده یاد احمد قابل است. این دفتر از سه بخش فراهم آمده است. بخش اول –مهترین بخش– حاوی شش مقاله وی درباره عقل و شرع یا عقل و نقل است که منعکس کننده دیدگاه خاص وی به‌نام شریعت عقلانی می‌باشد. اگرچه هیچ‌یک از مقالات این دفتر با این عنوان معنون نشده است، اما با توجه به نامی که آن مرحوم برای وب‌سایت خود انتخاب کرده بود، نام این بخش و نیز نام کتاب، شریعت عقلانی گذاشته شد. کلیه مقالات این بخش بین سالهای ۸۳ تا ۸۵ در وب‌سایت نویسنده منتشر شده است.

بخش دوم با عنوان پاسخ به منتقدان شامل هفت پاسخ قابل به منتقدان خود است که بین سال‌های ۸۳ تا ۸۷ در وب‌سایت وی درج شده است.

بخش سوم با عنوان نقدها شامل ده نقد است که در فضای مجازی غالباً در سال ۱۳۸۳ در بررسی و نقد دیدگاه شریعت عقلانی انتشار یافته است.

عناوین مقالات همان است که نویسنده یا منتقدانش بر نوشته‌های خود نهاده‌اند، الا چهار مورد در بخش دوم که فاقد عنوان بود و در کروشه از راقم این سطور بر آنها عنوانی نهاده است. ترتیب مقالات هر سه بخش ترتیب تاریخی است. می‌توان گفت این دفتر کلیه مطالب نویسنده درباره نسبت عقل و شرع است.

قابل رئوس مطالب این دفتر را به نحوی در دیگر نوشته‌های خود تکرار کرده است، به‌ویژه این دفتر با کتاب «مبانی شریعت» قرابت فراوان دارد، به نحوی که اکثر مطالب شریعت عقلانی با تحریر دیگری در مبانی شریعت قابل مطالعه است. مقالات این دفتر، چه در بخش اول چه در بخش دوم نیز هم‌پوشانی فراوانی دارند.

خواننده از تکرار مطلب ملول نشود، چاره‌ای جز درج کامل این مقالات نبود، چرا که برخی مورد نقد قرار گرفته و در پاسخ نقدها به آنها استناد شده است. بهتر این دیدم که متن مقالات عیناً بیاید بدون تلخیص و حذف موارد متعدد تکرار شده، چرا که هر بار با زبان جدید و عبارات متفاوتی مضمون واحدی تقریر شده، هیچ‌کدام را نمی‌توان حذف کرد. بی‌شک اگر نویسنده خود در قید حیات بود، چه بسا کتابی کم‌حجم‌تر و منقح‌تر از این دفتر فراهم می‌کرد.

«شریعت عقلانی» به یک معنی مهمترین کتاب احمد قابل است، چه بسا به دلیل نقد و بررسی‌ها و پاسخ نویسنده منعکس کننده چالش دو تفکر مختلف در دهه‌ی هشتاد ایران است. شریعت عقلانی یک کتاب مبتنی بر برنامه‌ی پیشین

نیست. مقالاتی است که نویسنده غالباً در کنج خلوت تاجیکستان در شرایط مختلف به رشته‌ی تحریر درآورده است.

مهدی جامی همشهری احمد قابل جامی با بازانتشار متن کامل مقاله عقل و شرع همراه با یادداشتی در سایت بی‌بی‌سی فارسی با تحسین به کار قابل نگریست. سایت ملکوت داریوش محمدپور تنور نقد و بررسی دیدگاه قابل را گرم‌تر کرد. جامی برای بار دوم در ملکوت در اهمیت نظر قابل زبان به مدح گشود. آن‌گاه محمدپور طی دو یادداشت کاستی‌های نظر قابل را در مقایسه با سنت عقلانی شیعی تحلیل کرد. سپس مهدی خلجی به درخواست محمدپور به نقد قابل پرداخت. او بار دوم در ملکوت و برای بار سوم در سایت ایران امروز نقد رادیکال خود را متوجه قابل کرد.

پویان، رحمان افشاری و مهدی حاجیان نیز مقالاتی در نقد دیدگاه قابل منتشر کردند. این ده نقد به همت طاها پارسا گردآمده و بخش دوم این دفتر را تشکیل می‌دهد.

قابل به تفصیل به سه نقد خلجی در سه نوشته جداگانه و نیز به دو نقد محمدپور پاسخ داده است. او در سه نوشته دیگر نیز به برخی مناقشات منتقدانش پرداخته است. این مباحثات علمی با لحنی مؤدبانه از هر دو سو دنبال شده است.

کسانی که حوصله‌ی مطالعات مجادلات علمی را ندارند، می‌توانند به مطالعه بخش اول این دفتر اکتفا کنند.

اگر چه اهمیت نظر قابل در فضای مجازی تا حدودی شناخته شد، این مقالات در جراید کاغذی داخل کشور انعکاسی نداشت. این بی‌خبری متقابل فضای مجازی و حقیقی داخل و خارج تأمل برانگیز است.

***

آنچه در بحث شریعت عقلانی قابل جای تأمل و بحث دارد محورهای زیر است:
یک) آیا عقل در متون دینی با عقل در دوران مدرن معنای واحدی دارند، یا مشترک لفظی هستند؟
دو) تلقی نویسنده از عقل چه‌قدر با عقل مدرن سازگار است؟ یا وی چه‌قدر از عقل مدرن مطلع است؟
سه) قلمرو این عقل تا کجاست؟ یا چه عرصه‌هایی از حکمروایی عقل بیرون است؟
چهار) با چنین رویکرد اکثری به عقل چه نیازی به دین و وحی و شریعت باقی می‌ماند؟
پنج) برخورد گزینشی با متون نقلی مبتنی بر کدام موازین اصولی است؟ این موازین کجا و با چه ضوابطی تدوین شده است؟
شش) در رویکرد شریعت عقلانی چه‌قدر از تجارب مسلمانان اهل سنت، یهودیان و مسیحیان عبرت گرفته شده است؟
هفت) به تجارب علمای معاصر شیعه در حوزه عقلانیت چه‌قدر عنایت شده است؟
نقد و بررسی همه جانبه‌ی آراء قابل پس از انتشار کامل مجموعه آثار وی موجه‌تر خواهد بود.

***

در تدوین این دفتر هم‌چون دفاتر پیشین این مجموعه برخی عزیزان در تصحیح متن و صفحه‌بندی مرا یاری کرده‌اند، که به دلیل مسائل امنیتی امکان ذکر نامشان نیست، از تک تک آنان صمیمانه تشکر می‌کنم. اگر آزادی وعده داده شده در قانون اساسی، در کشور موجود بود، به‌جای فضای مجازی دفاتر مختلف این

مجموعه می‌باید در ایران به‌صورت کاغذی منتشر می‌شد و با نقد و تضارب افکار قافله فرهنگ کشور ارتقاء می‌یافت.

خداوند احمد قابل صاحب کتاب شریعت عقلانی را رحمت کند و به ما توفیق ادامه راهش که راه استاد آیت‌الله منتظری است عنایت فرماید. بنای آن است که سه دفتر باقیمانده‌ی این مجموعه به‌همراه یادنامه‌ی احمد قابل تا قبل از نخستین سالگرد وی به همین سیاق منتشر شود، انشاءالله.

محسن کدیور

۱۹ بهمن ۱۳۹۱

بخش اول:

شریعت عقلانی

(۱)

عقل و احساس

به نام خداوند جان و خرد کز این برتر اندیشه برنگذرد

دوستانی که علت دوستی آنان با من، هم‌فکری و هم‌سخنی اجمالی در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی است و علیرغم دوری فیزیکی من از ایران و از آنان، مرا از یاد نبرده‌اند، فرموده‌اند تا سخنی مکتوب برای شبی از مجموعه‌ی شبهای ماه رمضان که مراسم سخنرانی و دعایشان برقرار است، آماده و ارسال کنم. طبیعتاً باید مطلبی مربوط و مناسب با تجمع دوستان فراهم می‌کردم.

مناسبت روزه، عدالت، علی، شهادت و امثال این‌ها، با دو مقوله‌ی «عقل و عشق» مورد تردید نیست و یکی از دغدغه‌های فکری من در طول بیست سال اخیر، نسبت سنجی بین این دو مقوله بوده است. این مبحث، با مبحث «عقل و دین» یا «علم و دین» نیز کاملاً مرتبط است.

اگر کسی بپرسد که؛ علت وجوب روزه‌ی ماه رمضان چیست؟ پاسخی که از متون دینی می‌شنود این است که: «...تا فرد برخوردار، دشواری حالت گرسنگی را احساس کند و دریابد».

گرسنگی، باید تجربه شود و آدمی، باید آن را در وجود خویش احساس کند تا درک صحیحی از آن داشته باشد. یعنی گزارش و بیان محاسبات علمی، به تنهایی نمی‌تواند حقیقت گرسنگی را به آدمی منتقل کند. به عبارت دیگر: «این پدیده از اموری است که با توصیف صرف، درک نمی‌شود و باید عملاً تجربه و احساس شود».

این سخن، بهانه‌ای برای پی‌جویی دو مقوله‌ی «عقل و احساس» و نسبت آن‌ها با یکدیگر است. دو موضوعی که در اکثر گزارش‌ها و گرایش‌های مختلف، جدا از یکدیگر ارزیابی شده‌اند و گاه در تقابل و تعارضی آشکار با هم قرارشان داده‌اند، گویا در «جنگی» به‌سر می‌برند که امید هیچ‌گونه آشتی میان آن‌ها نمی‌رود.

همه‌ی ما با متونی سروکار داشته‌ایم که جدایی صف «عقل» از «عشق» را با تمام وجود فریاد کرده‌اند و با عبارت‌هایی چون «دارالجنون عشق، پای چوبین استدلالیان، در دفتر طبیب خرد باب عشق نیست، عقلم از خانه به‌در رفت، و...» که عمدتاً در متون عرفانی است و دیدگاه تعارض‌اندیش را تولید و عرضه کرده و می‌کنند، آشنایی داریم.

در این متون، از «می» به عنوان دستمایه‌ی اولیه‌ی وادی عشق یاد می‌شود، همان پدیده‌ای که به «عقل زدایی» مشهوراست. «مستی و مستوری» نیز وصف‌الحال عاشقی است که با«ساقی، میکده، خرابات، خم شراب، ساغر و جام باده» سروکار دارد. ظاهراً همه‌ی این ابزار و افراد و جایگاه‌ها به گونه‌ای گزینش شده‌اند که پیشاپیش، هرگونه سازگاری با عقل و خرد را منتفی جلوه دهند.

در متون کلامی جدید نی، جدایی وادی «معرفت» از وادی «تجربه‌ی باطنی» به‌رسمیت شناخته شده است و البته در این گرایش و گزارش، تأثیر متون عرفانی را نمی‌توان انکار کرد.

فرهنگ عمومی نیز تحت تأثیر گرایش عرفانی است. علت آن هم چیزی جز رواج اشعار عاشقانه و عارفانه در میان مردم نیست. اشعاری که در شادی و غم و از موسیقی سنتی تا مدرن را در بر گرفته و ندیم زندگی شب و روز مردم شده است. حتی اکثر مدایح و مراثی مذهبی نیز رنگ و بوی عاشقانه دارند و از همان قاعده پیروی می‌کنند.

در چنین فضایی که اتفاق‌نظر تقریبی بر تعارض عقل و عشق پدید آمده است، بهره‌بردن از درصدهای اندک باقیمانده برای اظهارنظر مخالف با این شهرت عظیم و تاریخی، فرصت مغتنمی است.

به گمان من، در نسبت‌سنجی بین عقل و عشق، در نگرش مشهور، مراعات «قواعد زبان شناختی» نشده، مدلول حقیقی و مجازی الفاظ از یکدیگر تفکیک نگردیده و به اشتراکات لفظی، بی‌توجهی شده است.

برای بررسی دقیق‌تر این ادعا، به چند مطلب مهم اشاره می‌شود؛

۱- مفهوم واژه‌ی «عقل» در متون مختلف و حتی در موارد مختلف به‌کار رفته در یک متن، یکسان نیست. در واقع می‌توان گفت: «عقل، اسم معنا است و نه اسم ذات» یعنی ذات مشخصی در خارج از ذهن آدمی وجود ندارد که نام آن «عقل» باشد و به همین جهت «حقیقتی مشککه» است (همچون مفهوم وجود در مباحث فلسفی). آنچه در خارج وجود دارد «فرآیند»ی است که آن را «عقل» می‌نامند و نه «فرآورده»ای که نامش عقل باشد. مثل واژه‌های «علم» یا «فهم» یا «درک» یا «شعور» که در بسیاری از کاربردها، مرادف عقل قرار گرفته و می‌گیرند. اگر چه در برخی کاربردها، با تسامح در تعبیر، به‌جای «مغز سر» نیز به‌کار گرفته شده است که این استعمال، گویی در پی ذاتی می‌گردد تا عقل را «اسم ذات» آن قرار دهد.

۲- در بسیاری از متون عرفانی و کلامی، عقل را به عنوان مرکزی که منحصر در محاسبات ریاضی و استدلالات ذهنی است، معرفی کرده‌اند. مخصوصاً آن را از درک احساسات و عواطف انسانی عاجز دانسته و فاقد صلاحیت لازم برای درک چند و چون و چرای این حوزه‌ی وجود آدمی می‌دانند. گرچه بعید است که اطلاق آن مورد نظر عارفان بوده باشد ولی این سخنان مجمل، دستمایه‌ی تحلیلی شایع و رایج شده است.

در این تحلیل نسبتاً شایع از عقل بشری، با کمال تأسف، پذیرفته شده است که «عقل آدمی، صرفاً به تأمین منافع فردی و خودخواهی، حکم می‌کند و اساساً هیچ حکمی مبنی بر دگرخواهی و تأمین منافع دیگر آدمیان ندارد».

می‌بینیم که در این برداشت از عقل، تفکر «پست مدرن» از اندیشه‌ی سنتی و عرفانی اهل دین وام گرفته است و برخلاف ادعایش، در این خصوص کاملاً سنتی می‌اندیشد. این همآوایی اگر آن‌گونه که شایسته است مورد تحلیل قرار گیرد، مطمئناً به تصحیح نگرش علمی و عمومی در مورد عقل منجر می‌شود.

مبتنی بر این برداشت از عقل و عقلانیت، آزادی‌خواهی (به مفهوم تلاش برای آزادی دیگران)، عدالت اجتماعی، دفاع از حقوق بشر، مبارزه با تروریسم، دفاع از دموکراسی و امثال آن، آرمان‌هایی غیرعقلانی به‌شمار می‌آیند.

به گمان من، این برداشت از عقل متوسط بشری، برداشتی تسامحی است و بهره‌ی آن از حقیقت، اندک است. یعنی در آن بخش که محاسبات و استدلالات را کاری عقلانی می‌داند، به درستی قضاوت می‌کند ولی در نسبت انحصار و نسبت ناتوانی در درک عواطف و تأمین منافع غیر، مطمئناً غیرواقع‌گرایانه است.

۳- عقل به معنی فرآیند درک حقایق و واقعیت‌ها، هم به علوم تجربی اطلاق می‌شود هم به علوم ذهنی و نظری. تردیدی نیست که سهم «عواطف و احساسات» در بین واقعیت‌های موجود زندگی بشری، کمتر از سایر معلومات تجربی وی نیست. ما «محبت، شادی، نشاط، کینه، اندوه، درد، کسالت و سستی» را به همان اندازه در وجود خویش یا دیگران درک و تجربه می‌کنیم که گرسنگی و تشنگی و سیری را تجربه می‌کنیم.

متون ادبی و تاریخی در تمامی فرهنگ‌های بشری، به همان اندازه که از فقر و دارایی، تولد و مرگ، صلح و جنگ و سایر مسائل تجربی زندگی بشر گزارش داده‌اند، از محبت‌ها و کینه‌ها، غم‌ها و شادی‌ها، عشق‌ها و نفرت‌ها، ایثارها و بخل‌ها، وفاداری‌ها و بی‌وفائی‌ها نیز گزارش داده‌اند و یادآوری همه‌ی این امور

را به عنوان واقعیت‌هایی که قابل درک و فهم آدمی‌اند و می‌توانند در محاسبات عقلانی آنان برای آینده، تأثیرگذار باشند، لازم شمرده و به این کار اقدام کرده‌اند.

حتی اگر دستاوردهای «روان‌شناسی و فیزیولوژی رفتار» را نمی‌داشتیم، دورباش دادن عقل و شعور آدمی از تحلیل عواطف و احساسات را نمی‌توانستیم توجیه کنیم تا چه رسد به امروز که بر سر خوان گسترده و نتایج ارزشمند این علوم نشسته‌ایم و راه بر هر عذر و بهانه‌ای بسته شده است.

۴- عشق، محبت شدیدی است که از جانب فرد نسبت به معشوق احساس می‌شود. گاه این احساس، یک جانبه است و گاه دو یا چند جانبه.

پس از تحقق این علاقه، فرد عاشق به مرحله‌ی «ایثار» می‌رسد. یعنی معشوق را در همه حال بر خود ترجیح می‌دهد و منافع و خواسته‌های او را از منافع و خواسته‌های خویش برتر می‌شمارد. در این حالت است که محاسبات فردی او تغییر می‌کند. برای او جلب رضایت معشوق برترین هدف می‌شود، چرا که اهداف او را از اهداف خود ارزشمندتر می‌شمارد. البته حکم غیرقابل تخصیص و غیرقابل تغییر عقل این است که؛ «در همه حال باید برای منافع برتر و اهداف ارزشمندتر تلاش کرد» و در حال عشق نیز همین حکم از سوی فرد عاشق اجرا می‌شود. بنابراین، او هم عاقلانه رفتار می‌کند.

درحقیقت، آنچه در نگاه اولیه‌ی افراد غیرعاشق به چشم می‌آید اینست که؛ «فردی برای خاطر معشوق خود، برخلاف منافع و آرزوهای عقلانی خویش اقدام می‌کند». این قضاوت درحالی صورت می‌گیرد که از تغییر اولویت در منافع مورد نظر عاشق بی‌خبرند و از جایگزینی آرزوهای قدیم با آرزوی جدید برای فرد عاشق اطلاعی ندارند. طبیعی است که داوری این افراد با این بی‌خبری، نتیجه‌ای بهتر از «دیوانه خواندن عاشق» در بر نداشته باشد.

بنابراین باید به منزلگه عشق رفت و آن را به گونه‌ای که عاشق تفسیر می‌کند و می‌بیند، دریافت کرد و سپس به داوری نشست. همه‌ی ارزشیابی‌های افراد

غیرعاشق برای عاشق، فاقد ارزش و احترام‌اند چرا که آنها در مقام ایثار نیستند و آن را درک نمی‌کنند.

اگر بر دیده‌ی مجنون نشینی به‌غیر از حسن، در لیلی نبینی

و یـا

آن که مردن پیش چشمش تهلکه است نهـی لا تلقوا بگیـرد او بـه دست

۵- برخلاف آنچه در ظاهر الفاظ دیده می‌شود، در متون عرفانی و در فرهنگ عمومی، اساس ارتباط احساسات عاشقانه با «هوش و خرد» آدمی به‌رسمیت شناخته شده است.

در متون عرفانی، برای فرار از «درد هجران» و «غم عشق» که هوش آدمی آن را درک می‌کند، دوای «بیهوشی» را تجویز می‌کنند و دعوت به مستی و می‌خواری می‌کنند و راه میکده و خرابات را پیشنهاد می‌دهند. یعنی وجود عقل را با وجود عشق متباین ندانسته و حضور عقل در وادی عشق را تنها سبب درک دشواری‌ها و تلخی هجران و فرقت یار (که جزئی از موجودیت عشق است) ارزیابی می‌کنند و برای رهایی از این تلخی و اندوه، راه مستی و مستوری را پیش پای عاشق می‌گذارند.

اگر ارتباطی بین «هوش و خرد با عشق» نبود و درکی از عشق برای عقل و خرد حاصل نمی‌شد، برای فرار از سنگینی و دشواری بار عشق، که به مستی و می و بیهوشی دعوت نمی‌شد تا در بی‌خبری، از شدائد آن ایمنی حاصل شده و شور عاشقی همچنان برقرار بماند.

درحقیقت، ترس ازعدم تحمل و پایداری عاشق محاسبه‌گر است که راه گریز را در برهم زدن قدرت محاسبه‌ی او جست‌وجو می‌کند و به وی پیشنهاد «میخواری» می‌دهد.

در فرهنگ علمی و عمومی بشر نیز چنین است که برای فرار از دردهای شدید ناشی از جراحی‌های پزشکی یا غم و اندوه فراوان ناشی از عشق یا نفرت شدید،

به داروهای بیهوشی یا مواد مخدر و الکل و امثال آن که هوش و خرد را زایل می‌کند و یا دستگاه محاسباتی آدمی (یعنی مغز) را از کار می‌اندازد، پناه می‌برند.

وقتی موضوع ارتباط بین احساس و عاطفه با عقل و خرد و دستگاه محاسباتی آدمی در این حد از وضوح اقرار شده است، چه جایی برای انکار این نسبت و ارتباط باقی می‌ماند.

۶- با توجه به مرزبندی‌هایی که در گذشته بین اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی و رویکردهای عرفی و فقهی وجود داشت و هر یک در پی حذف دیگری و تکفیر یا تحقیر پیروان رویکرد غیرخودی بود، این صف بندی‌ها و لشکرکشی‌ها و مرزبندی‌ها، که چندان واقعی نبود و بیشتر از عدم تفاهم و نبودن زبان مشترک ناشی می‌شد، طبیعتاً تحقق می‌یافت.

عقل فلسفی یا ریاضی، چندان در محاسبات غرق می‌شود که اتهام بی‌توجهی مطلق به احساسات و عواطف را متوجه خود می‌کند. خشکی بیش از حد فقه و سیطره‌ی گرایش اشعری و اخباری بر آن، چندان این مسیر را غیرعاطفی و بی‌احساس جلوه داده و می‌دهد که باید اهل دل را از آن پرهیز می‌دادند و اگر صحیح بود که شناسایی عقل با چنین شاخصه‌هایی صورت گیرد (که صحیح نیست) طبیعتاً باید اهل دل از آن پرهیز می‌کردند و به تحقیر آن می‌پرداختند، چرا که نیمی از حقیقت را وا نهاده و فاقد آن است.

در تبیین چند و چون عشق نیز، اهل دل چندان از زبان استعاره بهره گرفته‌اند که کمتر واژه‌ای را می‌توان یافت که در معنای حقیقی خویش به کار گرفته شده باشد، خواه در مقام تأیید باشد یا در مقام نقد. بنابراین در مقام نقد عقل و عقلاء، نیز از زبان تسامح و استعاره و مجاز بهره گرفته شده است، همان‌گونه که در بهره‌گیری از واژگان مشترک با اهل فسق و فجور، کمال تسامح دیده می‌شود و بی‌توجهی فقهاء و متکلمان به این اشتراک لفظی یا مجازگویی، سبب تجری آنان به تفسیق و تکفیر اهل دل گردیده است. این صرافت و ظرافت، در فرهنگ

عمومی نیز مورد بی‌توجهی قرارگرفته و تصور «نقد حقیقی عقل» رواج یافته است.

داستان اختلاف و نزاع عرب، ترک و فارس در تهیه‌ی انگور و حضور فردی که به زبان آنان آشنایی داشت که ضمن دعوت به آرامش و امکان حل اختلاف، با خریدن انگور و بردن آن نزد ایشان، به نزاع موجود خاتمه داد، راه حل نزاع موجود بین اهالی عقل و عشق را در اختیار ما می‌گذارد. در حقیقت، زبان مشترکی می‌خواهد تا درک کند که هر دو یک چیز و یک جنس را می‌طلبند، بلکه هر دو از یک جنس‌اند.

آدمی با دو پای محاسبه و عاطفه، مسیر زندگی طبیعی خود را می‌پیماید. صحنه‌های مختلف زندگی او از یک سو، شاهد حضور ضروری محاسبات ذهنی و مقایسه‌ی مطالب گوناگون برای گزینش موارد راجح و وانهادن موارد مرجوح است و از سوی دیگر با محبت‌ها و نفرت‌هایی روبرو است که تمامی احساس و عاطفه‌ی او را در برگرفته و در برخی موارد، وی را از فعالیت عادی باز می‌دارد و گاه چنان نشاطی را در او پدیدار می‌کند که دشوار ترین اقدامات را انجام می‌دهد و خستگی را احساس نمی‌کند.

نادیده گرفتن هر یک از آنها، به معنی دوری گزیدن از واقعیت است که منجر به نقصان عقل و شعور آدمی گردیده و ناکجا آبادی را در پیش پای وی می‌گذارد که نه حسابگر را مطلوبی حاصل می‌گردد و نه عاشق را شور و حالی می‌بخشد.

هیچ عاقلی را نمی‌توان یافت که تجربه‌ای از این دو واقعیت آشکار زندگی نداشته باشد و یا صرفاً با یکی از آن دو سر و کار داشته و از دیگری بهره‌ای نگرفته باشد. تنها در مورد افرادی که «فاقد عقل و شعور»اند و نزد عاقلان «دیوانه» خوانده می‌شوند و بیمارستان آنان «تیمارستان» نامیده می‌شود، می‌توان گفت که یا هیچ بهره‌ای از محاسبات و عواطف ندارند و یا بهره‌ی آنان از این دو امر، اندک است.

با کمال تأسف، بسیاری از مدعیان عقلانیت همچون برخی مدعیان عرفان و معنویت، جداسازی عقل و عشق را پذیرفته و بدون توجه به ظرافت‌های پیش‌گفته، همچنان بر طبل جدایی می‌کوبند. گویی این تعارض و تباین ذاتی است و راهی برای آشتی آنان وجود ندارد.

تلاش برای آشتی ناپذیر جلوه دادن تعارض موجود، از سوی دو گروه متعارض پیش‌گفته، به تبانی بیشتر شباهت دارد تا به تباین، چرا که مستند اثبات سخن هر یک از آنان، سخن طرف مقابل است.

گمان نمی‌کنم که فردی پیدا شود تا در «خردورزی و شعور» مولوی یا حافظ تردیدی روا دارد و یا احساسات پاک علامه‌ی طباطبائی را در اشعار عارفانه‌ی این فیلسوف معاصر انکار کند و یا ایثار و فداکاری فقیهی چون آیت‌الله منتظری را برای دفاع از حقوق بشر (خصوصاً مخالفان خود) به قیمت از دست دادن امنیت و آسایش و بالاترین مقام و موقعیت خویش را نادیده بگیرد.

کم نبوده و نیستند فقیهانی که دستی در عرفان نظری و عملی داشته‌اند. با حضور فیلسوفانی که برای آشتی دادن فلسفه و عرفان تلاش کرده‌اند، یعنی فلسفه‌ی اشراق و فلسفه‌ی متعالیه‌ی صدرایی، انکار «امکان جمع عقل و عشق» منتفی شمرده می‌شود.

فایده‌ای که از این بحث حاصل می‌شود، بازنگری در فرهنگ عمومی و ایجاد تصوری کمال یافته از عقلانیتی است که دنیای امروز بشر را تحت تأثیر خود قرار داده و به‌زودی در اختیار خویش می‌گیرد.

«عقلانیت مشترک» اگر به نتیجه برسد و عقلای بشر موجودیت آن‌را بپذیرند، راه تفاهم بشر گشوده خواهد شد. نزاع‌ها به تفاهم و تفاهم‌ها به دوستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بشری منجرخواهد شد.

زندگی مبتنی بر تفاهم و دوستی، مطمئناً دوست داشتنی‌تر و باثبات‌تر از اوضاع فعلی است و راه رشد و عدالت، علم و ایمان و رفاه و سعادت بشر پیش پای او قرار خواهد گرفت.

در این عقلانیت، در کنار محاسبات ذهنی فردی، به محاسبات واقعی اجتماعی و نقش تعاون و همکاری بشر با یکدیگر در راه کسب منافع فردی و اجتماعی و عدم امکان رسیدن به بسیاری از منافع فردی در صورت بی‌توجهی به منافع و حقوق اجتماعی نیز توجه می‌شود. به عبارت دیگر، اصولاً رسیدن به منافع فردی، برای بشری که زندگی اجتماعی را برگزیده است، تنها در گرو تأمین حقوق اجتماعی است و راه گذار به حقوق فردی، بنابراین محاسبات، تأمین و تضمین منافع اجتماعی است. در غیر این‌صورت، شورش‌های اجتماعی و نا امنی‌های ناشی از بی‌ثباتی اجتماعی، چنان هزینه‌های سنگین و سرسام‌آوری به افراد و منافع آنان تحمیل می‌کند که گاه به از بین رفتن صاحب حق منجر شده و گاه به تضییع کلیه‌ی حقوق وی می‌انجامد.

روی دیگر سکه‌ی عقلانیت مشترک، میدان دادن به احساسات و عواطف انسانی است. نمی‌توان بر روی حس «دگرخواهی» بشر خط بطلان کشید. حسی که از ابتدای خلقت آدمی، با نیازهای طبیعی او عجین است و تا پایان زندگی، وی را همراهی می‌کند.

کودکی که از مادر متولد می‌شود، به مادر خویش از آن‌جهت که غذا، امنیت، آسایش و بهداشت او را تأمین می‌کند نیازمند است و به سرپرستی دیگران برای تربیت و تغذیه‌ی خویش، شدیداً و واقعاً محتاج است.

در زمانی دیگر، به هم‌بازی محتاج است و در وقتی دیگر به دانش و تجربه‌ی غیرخود نیازمند است و در ادامه‌ی زندگی به کسی که نیاز جنسی او را برآورده کند و این داستان نیاز به غیر، ادامه می‌یابد.

در همه‌ی این نیازها، طرف مقابل هم به او محتاج است. یعنی نیازمندی، دوطرفه است. همه به هم وابسته‌اند و اصولاً واژه‌ی «انسان» از واژه‌ی «انس» گرفته شده است. انس به دیگران، نشانه‌ی انسانیت آدمی است و به همین جهت ادعا می‌شود که «مدنی بالطبع یا بالضرورة» است.

انکار این واقعیت، عملاً به خشونت، سنگدلی، خودخواهی افراطی، تکبر و غروری می‌انجامد که نتیجه‌ای جز فرد سالاری را به ارمغان نمی‌آورد و غلظتی پدید می‌آورد که نه آسایش فردی در آن تأمین می‌شود و نه آسایش و بهره‌مندی اجتماعی را در پی دارد.

با این واقعیات غیرقابل انکار، کنار آمدن و به لحاظ نظری آن را پذیرفتن، دشوارتر از نپذیرفتن و انکار واقعیت‌ها نیست، بلکه انکار آن است که غیرمعقول و غیرعلمی و خروج از دائره‌ی حق‌مداری است.

تا این قسمت از بحث، که کلیاتی در مورد لزوم بازنگری درحوزه‌های مختلف؛ کلامی، اخلاقی و فقهی را لازم می‌شمارد، چندان مناقشه‌ای بر نمی‌انگیزد و تقریباً بسیاری از دردمندان را با خود همراه می‌بینیم ولی مهمترین بخش این مسأله و دردآورترین مطلب و در عین حال، مسؤولیت‌آورترین مرحله این است که؛ هرگاه اقدامات عملی را (که ضرورتاً به مصادیق و جزئیات می‌پردازد) آغاز می‌کنیم یا پیشنهاد تغییر در آنها را ارائه می‌کنیم، بسیاری از همراهان را نیز از دست می‌دهیم. گوئی آنان از «وحشت انفراد» به دامان تصورات و رفتارهای پیشین باز می‌گردند و بی‌توجه به اجتماع قدرتمند اولیه‌ی خویش بر کلیات (که توان شکست «توهم انفراد» در پالایش عملی زندگی از تصورات ناصحیح را داشته و دارد) میدان عمل را به نفع رقیب، ترک می‌کنند و اصلاحات ضروری در زمان خویش را به زمانی دیگر احاله می‌کنند و «کار امروز به فردا می‌افکنند».

گاه از تندروی همراهان می‌هراسند و پیش از آنکه اتفاق نامطلوبی افتاده باشد، میدان را ترک می‌کنند، در صورتی که وظیفه‌ی علمی و ایمانی آنان حکم می‌کند

که در میدان بمانند و از رفتارهای غیرمنطقی همراهان ممانعت کنند و راه صحیح اصلاح عملی را خود بپیمایند و راهنمای دیگران باشند.

نسل جوان متدین عقل‌گرا، باید از بزرگان شریعت و مذهب بخواهد و همه‌ی آنچه را باید بداند، مصرانه بپرسد و هرگز و به هیچ قیمت از پرسیدن باز نایستد و از اتهام ارتداد و بی‌دینی نهراسد و با پی‌گیری‌های شبانه‌روزی و مجادلات محترمانه، آنان را به میدان کشانده و نگهدارد. باید در مقام عمل نیز از مظاهر عقلانیت ناقص و غلو دوری جوید و تمام صحنه‌های زندگی خویش را با عقلانیت جامع و دستاوردهای آن تجربه کند، حتی اگر عادات دینی و مذهبی و ملی او، به راهی دگر بخواند و مسیری متفاوت را اقتضاء کند.

پالایش عملی زندگی از هرآنچه عقلانیت جامع آن را نفی می‌کند، ضروری و لازم است. البته هر چیزی که عقلانیت جامع دلیلی بر نفی آن ندارد و از سوی دیگر، دلیل اطمینان بخشی نیز بر اثباتش ندارد را می‌توان تا زمان رسیدن به دلیل اطمینان بخش در رد یا اثبات آن، عملاً مراعات کرد، بلکه از باب احتیاطی که ناشی از احتمال صحت ادعای ثبوت و نبودن دلیل بر خلاف ادعا (که عملاً به رجحان عقلی می‌انجامد) می‌توان به رجحان التزام به آن تصور یا راه‌کار عملی ملتزم شد.

در نتیجه، باید با بسیاری از عادات ظاهراً مذهبی و دینی، خداحافظی کرد. حقیقتاً «ترک عادت» کاری دشوار است، اما نه برای کسانی که با تفکر و تعقل و توجه به تمامی ابعاد وجودی انسان، زندگی را در عمل و نظر تجربه می‌کنند. آنان تصمیمی گرفته و پا در راهی گذاشته‌اند که پیشاپیش به دشواری‌های آن واقف‌اند و با هرچه مواجه شوند، برای ایشان قابل انتظار است و تعجبی بر نمی‌انگیزد.

البته باید توجه دقیقی به نسبت محاسبات و عواطف و خودخواهی و غیرخواهی در این عقلانیت مشترک بشود تا به اسم دفاع از نقش احساسات و عواطف، عملاً به غلبه‌ی احساسات بر محاسبات علمی و منطقی در تصمیم‌گیری‌های

فردی و اجتماعی منجر نشود، همان‌گونه که نباید تحت عنوان دفاع از محاسبات علمی، نسبت به احساسات واقعی انسانی بی‌توجهی شود.

نگاه ما به عقلانیت جامع و مشترک، قدرت تحلیل وقایع گذشته و حال، مبتنی بر واقعیت‌های موجود را برای ما به ارمغان می‌آورد و امکان استفاده از تجارب بشری را به ما می‌بخشد و از غلبه‌ی احساسات در تحلیل تاریخ تأثیرگذار و زندگی‌ساز، به همان‌گونه جلوگیری می‌کند که از غلبه‌ی ادعاهای ظاهراً علمی مبتنی بر نادیده گرفتن واقعیتی به نام احساس و عاطفه‌ی انسانی، پیشگیری می‌کند.

رمضان در عقلانیت جامع و مشترک، با رمضان محاسبه‌گران صرف و رمضان افراد صرفاً احساساتی تفاوت ماهوی پیدا می‌کند. ماهیت این رمضان «ترکیبی و چند ساحتی» است و ماهیت رمضان دیگران «بسیط و تک ساحتی» است.

رمضان ما، هم دنیا و هم آخرت را هدف قرار می‌دهد. هم نیاز نیازمندان را برمی‌آورد و هم رضای خدا را تأمین می‌کند. این ترکیب، به گونه‌ای است که هر جزء آن تأمین نشود، خواست خدا تأمین نشده است. روزه گرفتن بدون توجه به آثار دنیوی آن، در این دیدگاه، منتفی می‌شود. تأمین رضایت خدا، بدون تأثیر روزه‌داری در تأمین و تحصیل رضایت گرسنگان و فقیرانی که باید دشواری و تلخی گرسنگی آنان با روزه‌ی رمضان درک شود، به خیال خامی تبدیل می‌شود که تنها محاسبه‌گران فاقد احساس انسانی بر آن صحه می‌گذارند. همان‌گونه که انفاقات هنگفت به نیازمندان، بدون چشیدن مزه‌ی تلخ گرسنگی، ارزش روزه‌ی رمضان را در پی ندارد و فقط بخشی از احساسات انسان‌دوستانه را تأمین می‌کند و از محاسبه‌ی دقیق روان‌شناختی «قرارگرفتن در موقعیت فرد گرسنه» که صرفاً با روزه‌داری تأمین می‌شود و درک واقعیت گرسنگی و فقر و تلاش مضاعف برای حل آن را در پی داشته و بسیار مؤثرتر از انفاق است، بی‌بهره است.

این دیدگاه، فرصت نمی‌دهد تا کسانی به گمان رضایت خدا، بندگان نیازمند خدا را ناراضی کنند و به اسم دفاع از حق خدا، حقوق بشر را نادیده گرفته و آن را

تضییع کنند. با این دیدگاه است که علی(ع) با صراحت می‌فرماید: «...فمن قام بحقوق عبادالله کان ذلک مؤدیا الی القیام بحقوق الله = خداوند سبحان، حقوق بندگان خود را پیش درآمدی بر حقوق خویش قرار داده است. پس هرکس که برای حقوق بندگان خدا بپا خیزد این اقدام او منجر به ادای حقوق خداوندی می‌گردد». (تصنیف غرر الحکم ودررالکلم،شماره ۱۱۰۳۹)

مطلب مهمی که باید به آن توجه شود، عجین شدن فرهنگ مذهبی ما با غلیان احساسات در دو بعد «حب و بغض» است. این امر گرچه در فرهنگ صحیح و علمی شریعت محمدی و تشیع علوی، با عنوان «غلو» مورد شدیدترین شماتت‌ها قرار گرفته و از آن به عنوان «سبب هلاکت و دوری از رحمت خداوندی» یاد شده است (هلک فیّ رجلان؛ محب غال و مبغض عال) ولی با کمال تأسف تمامی حوزه‌های حضور شریعت را تحت سیطره‌ی خویش درآورده و جامعه‌ی مذهبی را از عقلانیت موجود در این شریعت جدا ساخته و به مسائلی خرد ستیز یا خرد گریز، عادت داده است.

عادات مذهبی ما در بسیاری از نمونه‌ها، قابل دفاع عقلانی نیست چرا که مبتنی بر غلبه‌ی احساسات و بدون توجه به محاسبات دقیق علمی پدید آمده و در ادامه‌ی راه خویش، به افراط و تفریط بیشتر روی آورده، از انواع افسانه‌سازی‌ها و خرافات تا انواع دروغ‌ها، تهمت‌ها و خیالبافی‌ها را در خود جمع کرده است.

پذیرش تمامی موجودیت فرهنگ موجود با مارک اسلام یا تشیع، تهمتی بزرگ به صاحب شریعت(ص) و امیر مؤمنان علی(ع) است. آنچه اکنون موجود و رایج است، معجونی از حق و باطل است که نفی یا اسناد مطلق آن به صاحبان شریعت و مذهب، در یک مرتبه از بطلان قرار می‌گیرند. یعنی در وضعیتی به‌سر می‌برند که نه می‌توان تمامیت آن را تأیید کرد و نه تمامیت آن قابل نفی است.

گوهری بسیار گران‌بها است که در میان انواع آلودگی‌ها قرار گرفته است و ظاهری چندان ناخوشایند پیدا کرده که افراد ظاهربین، از آن فرار می‌کنند و

گوهرشناسان، منتظر فرصتی نشسته‌اند تا ظاهر آن را همچون ارزش حقیقی آن از آلودگی‌ها بپالایند و زیبائی‌های ذاتی آن را متجلی کنند.

این مهم با پالایش همه‌ی آنچه به نام شریعت محمدی و تشیع علوی عرضه شده، تحقق می‌یابد. این اولین گام ضروری برای عالمان شریعت و مذهب و سنگ بنای «اصلاح اندیشه‌ی دینی» است که بدون آن، امیدی به اصلاح روند رو به انحطاط جامعه‌ی مذهبی نمی‌توان داشت.

اگر امروزه «فرو پاشی اخلاقی» در بسیاری از جوامع مذهبی به چشم می‌خورد و اگر روند «دین گریزی» در این جوامع، شتاب فزاینده‌ای می‌یابد و اگر بازنگری‌های مقطعی و بی‌مبنا در برخی اظهار نظرهای شرعی و مذهبی پدید می‌آید، همه ناشی از عدم توجه به مشکل اصلی و راه حل مناسب آن است.

مشکل اساسی در «تک ساحتی بودن» تصورات دینی و مذهبی ما است. یا دچار غلیان احساسات بوده و هستیم و یا یک‌سره آن را نادیده گرفته و به محاسبات ذهنی صرف، بسنده می‌کنیم. اصلاح تصور، راه حل این معمایی است که در مقام عمل، تاکنون لاینحل مانده است و امیدواریم که در حد توان خویش، توفیق حل آن را بیابیم و برای این مقصد و مقصود، از قادر مطلق، طلب می‌کنیم که توان کافی و توفیق کامل به همه‌ی ما عنایت کند.

و اما علی، که اهل غلو، تا آنجا پیش رفتند که خدایش خواندند و برخی از ما، اظهار تحیر کردیم که خدایش بدانیم یا بشرش بخوانیم!! و باز هم انتظار نداریم که به ما تهمت غلو و رفض و امثال آن زده شود!!!

بسیاری از علما و فقهای شیعه، در منازل خویش جلساتی به‌راه انداخته و میدان را به کسانی می‌دهند تا در حضور آنان به عنوان مدح علی(ع) هر سخن غیرمنطقی را بگویند و گاه تا حد خدای متعال، ایشان را بالا ببرند و هم‌سخن با مشرکان، آن حضرت را در کنار خدا و با همان میزان علم و قدرت و ولایت

بنشانند و باز هم از سوی رقبای اهل سنت، به شرک و خروج از دین خدا متهم نشوند. (إن هذا لشیء عجاب)!!!

با منطق غلیان احساسات، فضیلت علی(ع) در این است که علم غیب او در حد علم خدا و ولایت او همچون ولایت خداست و اگر او نبود، پیامبر خدا(ص) ارزش خلق شدن نداشت!! (لولا علی لما خلقتک). زیباروترین و خوش‌اندام‌ترین انسان زمان خود است، بول و غائط ندارد (چرا که آن را مفاد آیه‌ی تطهیر می‌دانند) و هزاران مزیتی که او را از انسان‌های دیگر جدا می‌کند و او را شایسته‌ی مقامی فوق انسانیت قرار می‌دهد.

با منطق محاسبات صرف ذهنی، علی(ع) مرد شمشیر و کار و تلاش و بیان براهین عقلیه در اثبات وجود خدا و سخنگوی رسمی شریعت محمدی(ص) و مجری سخت‌گیر احکام و حدود شرعی است که بدون اندک تسامحی در برابر مخالفان، دست به شمشیر می‌برد و مثلاً در یک روز، تعداد زیادی از یهود «بنی قریظه» را از دم تیغ می‌گذراند. شجاعت او موجب بسط اسلام گردیده و مشاوری خردمند برای آنانی بود که پیش از او بر مسند خلافت اسلامی تکیه زدند.

در منطق «عقلانیت جامع» توجه به بخش‌های احساسی زندگی امیر مؤمنان(ع) و رابطه‌ی کامل و عاشقانه‌اش با خدای یگانه، به عنوان بنده‌ای از بندگان پاک خدا و عشق کم‌نظیر او به آدمیان (تا جایی که حقوق آنان را مقدمه‌ای برای ادای حق خدا ارزیابی می‌کند و برای ظلمی که بر دختر یهودی رفته، غمی جانکاه او را در بر می‌گیرد و مردن از غم چنین اتفاقی را سزاوار می‌شمارد و برای احتمال کوتاهی در انجام وظیفه‌ی انسانی و حکومتی خویش، حرارت آتش را تجربه می‌کند تا از عذاب الهی فراموش نکند و یا هم‌بازی کودکان می‌شود تا چند ساعت از اندوه یتیمی بکاهد و یا از مجازات زانیه‌ای که به گناه خویش پی برده و پشیمان گردیده در چند نوبت استنکاف می‌کند و انتظار آن را دارد که کسی به

او بگوید: بین خود و خدا توبه کن و به حاکم مراجعه‌ی مجدد نکن تا به این وسیله از هلاکت او جلوگیری کرده باشد) ضروری است.

هم‌چنانکه توجه به حضور محاسبات دقیق ریاضی و نظری در تدبیر امور اقتصادی و اجتماعی، تحلیل تاریخ پیشینیان و تعلیم آن به فرزندان و جامعه‌ی خویش و توصیه به بهره‌گیری از تجارب دیگران، تسامح و مدارای بیش از حد انتظار نسبت به مخالفان سیاسی و اعتقادی و در اجرای احکام و حدود شرعی، ارجاع مسلمانان به فراگیری دانش و بهره‌گیری هرچه بیشتر از خرد خویش و مشورت با یکدیگر و امثال این امور نیز لازم و ضروری است.

هیچ ضرورتی ندارد که قد کوتاه ایشان را انکار کنیم، چرا که بلندی قد یا متوسط بودن آن، هیچ مزیت انسانی برای کسی به‌بار نمی‌آورد تا فقدان آن کمبودی به شمار آید. یا لازم نیست ایشان را زیباتر از یوسف(ع) تصویر کنیم، چرا که زیبایی صورت به تنهایی هیچ فضیلتی به شمار نمی‌آید و زیبایی معنوی در گرو اموری غیر از آن است. بسا زیبا رویانی که مجسمه‌ی باطل بوده‌اند و بسا متوسطان یا زشت رویانی که در اوج زیبایی معنوی بوده‌اند.

اصولاً کشیده شدن سخن به زیبایی صورت این زیبا سیرت، خود بهترین شاهد بر غلبه‌ی احساسات انحرافی و افراطی است وگرنه، این‌همه مطلب ارزشمند در گفتار و سیره‌ی این انسان کامل، جایی برای توجه به مسائل پیش پا افتاده‌ای چون قیافه و اندازه‌ی قد و امثال این‌ها باقی نمی‌گذارد.

هر ادعایی که آن بزرگمرد را از دائره‌ی آدمیان و تنگناهای طبیعی موجودیت بشری همچون بیماری و مرگ و امثال آن، خارج کرده و برخی حالات و اتفاقات طبیعی را در مورد ایشان انکار می‌کند، غیرعلمی و غیرمنطقی است و بسیاری از تصریحات روایی و تاریخی نیز بر بطلان آن گواهی می‌دهند.

علی(ع) را از منظر پیرمرد یهودی زمین‌گیری باید دید که به‌خاطر نیازش به گدایی کشیده شده بود و او برخورداران از ثروت و قدرت را مورد اعتراض قرار

می‌دهد که؛ «از او در هنگامه‌ی توانایی، کار کشیده‌اید و اکنون که زمین‌گیر شده او را وا نهاده‌اید» و سپس دستور می‌دهد تا از بیت‌المال، نفقه‌ی او داده شود.

می‌توان از دید کسانی که در دوران مدیریت او امنیت را از مسلمانان سلب کرده و به درگیری مسلحانه اقدام کردند و او پس ازتلاش بی‌وقفه برای جلوگیری از نبرد و پس از شکست آنان، نه منافقشان خواند و نه کافر، بلکه آنان را برادران مؤمنی خواند که به مسلمین ستم کردند، به تحلیل مسائل مربوط به ایشان پرداخت که پس از آن نیز با کمال عدالت و آزادی‌خواهی، نه حقوق رسمی آنان از بیت‌المال را قطع کرد و نه آنان را به زندان، حصر و یا تبعید محکوم کرد. یعنی چنان روشی را بنیاد نهاد که بسیاری از مدعیان تشیع، اسلامیت، عدالت، آزادی و یا دموکراسی را برای همیشه‌ی تاریخ، رسوا کرده و می‌کند.

می‌توان از دید مشاوری امین برای اصحاب قدرت، درحالی که خارج از قدرت بود، او را تحلیل کرد و مدارای او را در عین حق‌جویی و حق‌گویی مشاهده کرد. می‌توان از تلاش او برای آبادانی ملک و تأمین رفاه شهروندان در هنگامه‌ی برکناری و یا برخورداری از قدرت حکومتی گفت و شنید و می‌توان از مناجات‌های عاشقانه و یتیم‌نوازی‌های او یاد کرد و یا از خطبه‌های علمی او بهره گرفت.

و اما ایثار و شهادت، در صحنه‌ای که میداندارش انسان کاملی است که در مکتب پیامبر گرامی(ص) پرورش یافته و درس‌های استاد بی‌نظیر خویش را به درستی آموخته و آنها را در مقام عمل به‌کار بسته است. ایشان نه برای کسب روزی آیندگان، از مداح و روضه‌خوان و نوحه‌خوان و امثال آنان برای گریاندن مردم در رثای خویش، به شهادت رسیده است و نه برای سیاه پوشیدن شیعیان و خط و نشان کشیدن برای این و آن از جمع رقبای تاریخی وی، که قرن‌ها از مرگشان می‌گذرد، و نه برای مرزبندی با سنّی مذهبانی که نمی‌دانند چرا او را خلیفه‌ی بلافصل رسول خدا نمی‌خوانند (گرچه بسیاری از پیروان عزادار او نیز نمی‌دانند که چرا چنین شأنی برای او قائلند) و نه برای رسیدن به مقام شفاعت

گناهان شیعیان تا روز قیامت بوده است (که از روی عقاید مسیحیان در مورد عیسی علیه‌السلام شبیه‌سازی شده است).

شهادت این بزرگمرد تاریخ اسلام و انسان، نشانه‌ی ثبات قدم او بر عدالتی است که ستم را در هیچ قالبی نمی‌پذیرفت و ستمگر را چه در چهره‌ی نماز شب خوانی که پیشانیش پینه بسته و چه در قالب دین ستیزی که چشم خود را بر حقایق و حقوق خلق خدا به‌طور یکسان بسته، هشدار می‌داد و در صورت نیاز، برای ممانعت از ظلم و ستم آنان به اقدام عملی لازم می‌پرداخت. او برای دفاع از حقوق هم‌نوعان و بازپس‌گیری اموال عمومی و باطل کردن ادعاهایی که همه‌گونه ستم به شهروندان را با نام دفاع از حق خدا و خلافت رسول‌الله مجاز می‌شمرد، امنیت و آسایش خویش را فدا کرد و از نقد جان خویش، در این طریق (که رضایت خدا در آنست) گذشت و آغوش خود را برای مرگی سرخ، گشود.

گرچه درباره‌ی چرایی این اتفاق گفته‌اند: «او شهید اصرار شدیدش بر عدالت شد» و این ادعا صحیح است ولی بخش دیگر این حقیقت را نیز باید بیان کرد. یعنی جزء دیگر علت این اتفاق، بیان قرائت عقلانی از شریعت بود که به رنگ‌باختن افکار خشک و خشونت‌بار و سخت‌گیرانه خوارج‌گونه و افکار قدرت‌محورانه (که حاکمان اموی ناشران آن بودند) و افکار عوام‌فریبانه (که تحت عنوان دفاع از سنت و حق پیشینیان، در پی فرار از عدالت او بودند) منجر گردید و ریشه‌ی تفکرات انحرافی را هدف قرار داده بود.

شهادت امیر مؤمنان علی(ع) از این منظر، خسارت بزرگی به جبهه‌ی عقلانیت جامع درحوزه‌ی شریعت وارد کرد، چرا که بزرگترین و معتبرترین نظریه‌پرداز خود را از دست داد و عملاً به تضعیف این جبهه‌ی فکری منجر شد.

گرچه پیروان حقیقی مکتبی که او در زمان خود، میداندار شایسته‌ی آن بود، می‌توانند از ثبات قدم و روش‌های ماندگار او بهره گیرند و با پشتوانه‌ی اعتبار آن

الگوی کم‌نظیر، راه حق‌جویی و عدالت‌ورزی و آزادیخواهی را با امید و نشاط بیشتر بپیمایند.

باید آموخت که در راه رسیدن به اهداف بزرگ، باید سرمایه‌های بزرگی را هزینه کرد و هیچ‌گاه نومید نشد. خواه امکانات عمومی هماهنگ و در دسترس باشند و یا نباشند، باید اقدامات عقلانی ادامه یابند و تلاش علمی و عملی برای تبیین حقایق و دفاع از حقوق بشر درمقابل ستمگران و متجاوزان به حقوق شهروندی آدمیان، متوقف نشود.

در خاتمه‌ی این سخن مکتوب، از خدای رحمان و رحیم می‌خواهیم که ما را در مسیر این اهداف بزرگ عقلانی و مشروع، همچون الگوهای عملی‌مان، پیامبر رحمت، محمدبن عبدالله(ص) و امیرمؤمنان علی‌بن ابیطالب(ع) موفق بدارد و توان، همت و نشاط کافی را به همه‌ی ما عنایت کند تا جور و جفای رقیبان پر مدعا، ما را از راه رضای او باز ندارد و در این راه پرخطر و پرثمر، آماده‌ی هرگونه ایثار و شهادت باشیم.

از او می‌خواهیم که سعادت، رفاه و امنیت و آسایش را قرین زندگی همه‌ی ما قرار دهد و سرمایه‌گذاری بدخواهان را بی‌ثمر گذارد و ملک و ملت را در پناه خود قرار داده و رحمت واسعه‌ی خویش را خصوصاً از ملت ایران دریغ نکند.

اللهم ما عرفتنا من الحق فحملناه و ما قصرنا عنه فبلغناه... و آخر دعوینا ان الحمدلله رب العالمین.

خدایا چنان کن سر انجام کار　　　تو خوشنود باشی و ما رستگار

۱۱آبان‌ماه۱۳۸۳، ۱۸رمضان۱۴۲۵، تاجیکستان

(۲)

عقل و شرع

به نام خدای رحمان و رحیم

در چند ماهی که از تولد وبلاگ «شریعت عقلانی» می‌گذرد و مطالب مختلف کلامی و فقهی در چشم‌انداز مراجعه‌کنندگان قرار گرفته است، بیشترین اظهار نظرها و پرسش‌ها درباره‌ی ترکیب «عقل و شرع» و چند و چون نسبت آنها بوده است. حتی برخی اظهار کرده بودند که؛ بهتر است نام آن را به «عقل شریعت‌زده» تغییر دهید.

من انکار نمی‌کنم که از مسیر «شرع»، به محوریت «عقل مستقل» رسیده‌ام. یعنی در ابتدای تحصیل، مثل بسیاری از طرفداران نظریات رایج، گمان می‌کردم که؛ «عقل شرعی، عقل مستقل از شرع نیست، بلکه عقل مستفاد از شرع است و تنها در منطقةالفراغ شرع، حق اظهار نظر را دارد»، ولی اقرار می‌کنم که پس از تحصیلات بیشتر و کامل‌تر و بررسی دقیق‌تر متون دینی (قرآن و مجموعه‌ی عظیم روایات شیعی و سنی) به این نتیجه رسیدم که؛

«خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) و اولیاء خدا، با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت مستقل باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است و حجت ظاهری (پیامبران الهی) و شرایع آنان، تنها در منطقةالفراغ عقل، حق اظهار نظر مستقل را دارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل

می‌باشند. بنابراین، عقل، حجت اصلی و اولی است و شرع، حجت ثانوی».
تردیدی نیست که در هر پدیده‌ای، باطن اصل است و ظاهر باید در خدمت باطن باشد. این اقرار در مورد نسبت عقل و شرع، نکته‌ی اساسی در این دیدگاه است. (ان لله علی‌الناس حجتین، حجة ظاهرة و حجة باطنة. فاما الظاهرة، فالرسل و الأنبیاء و الأئمة ع. و اما الباطنة، فالعقول).

کار انبیا و شرایع، تعلیم حکمت به بشر و دعوت به اخلاق انسانی و نظم و قانون بوده است. (یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه) علم و حکمت، راه اصلی بهره‌گیری از عقل و خرد بشری است و مسؤولیت اصلی پیام‌آوران الهی، یاری رساندن به بشر برای بهره‌گیری بهتر و بیشتر از سرمایه‌ی اصلی، یعنی عقل است (ارسل الیهم رسله و واتر الیهم انبیائه، لیستأدوهم میثاق فطرته... و لیثیروا لهم دفائن العقول).

البته نمی‌توان هر ادعای اثبات نشده به نام علم و عقل را «مطلق» کرد و بدون دلیل قانع کننده، چیزی را پذیرفت. خصوصاً در مسائل علمی که بین دانشمندان اختلاف نظرهایی وجود دارد و یا در رویکردهای عقلانی مختلفی که در مجامع گوناگون دیده می‌شود، باید متوجه بود که فرصت گزینش برای شریعت‌های الهی وجود دارد. آنچه لازم است از سوی شریعت مراعات شود (یا مراعات شده باشد) پرهیز از رویکردهایی است که با تمامی رویکردهای عقلانی مخالفت داشته باشد. یعنی از چیزی که «عقل مشترک بشری» آن را نفی می‌کند، لزوماً باید پرهیز کند و دورباش دهد و به چیزی که عقل، وجود آن را لازم می‌شمارد، رو آورد و دستور دهد.

برای تأیید و تأکید بیشتر این رویکرد (حجیت عقل مستقل در شریعت محمدی)، پژوهشگران را به اصلی‌ترین متن شریعت محمدی(ص) یعنی قرآن کریم، ارجاع

می‌دهم. در این متن، بیش از نیمی از آیات قرآن، با صراحت یا اشاره وتلویح (انواع دلالات؛ مطابقه، تضمن و التزام) دعوت به تعارف، تفاهم، تفکر، تأمل، توجه، تدبر، تعلم و تفقه (تعقل) می‌کند. حتی در بیانات عالمان شریعت، لااقل تأکید شده است که اصول شریعت را تنها باید مبتنی بر عقل مستقل پذیرفت و هرگونه پیروی از دیگران در آن مردود است. البته با کمال تأسف، رویکردهای بسیاری از آنان در بی‌اعتنایی به عقل مستقل و تحقیر آن در مقام عمل، کار را دشوار ساخته و در مجموع، سبب دور شدن شریعت از عقلانیتی شد که تنها سرمایه‌ی اولیه‌ی نفوذ آن در جوامع بشری بود.

آنچه من برداشت کرده‌ام (و تا هنگامی که کسی مرا به بطلانش قانع نکند، به آن ملتزم خواهم بود) این است که در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها در «**منطقة الفراغ حکم عقل**» حق تشریع و گزینش دارد.

با توجه به سکوت عقل در چند و چون مسائل عبادی، (یعنی عدم اظهارنظر قطعی عقل در نفی یا اثبات راه‌کارهای پیشنهادی شرع) حضور مستقل و غیرقابل انکار شریعت را در این حوزه نمی‌توان انکار کرد. در حوزه‌ی مسائل غیرعبادی، رویکردهای شرعی با معیارهای مورد نظر عقلای زمان نزول وحی یا زمان حضور اولیاء خدا، هماهنگی داشته و مبتنی بر «مدارا با عقلانیت بشر در هر زمان» بوده که اصلی اساسی در حوزه‌ی تشریع است.

اگر این نسبت بین راه‌کارهای شرعی رایج با راه‌کارهای عقلانی بشر امروز باقی مانده باشد، التزام به آن کاملاً عقلانی است و اگر با رویکردهای برخی از عقلای بشر سازگار و با برخی ناسازگار است، باید حق گزینش شرع مبتنی بر دلائل قانع کننده را به‌رسمیت شناخت. اما اگر با عقلانیت مشترک بشر امروز سازگار نباشد

و برخلاف رویکرد آنان ارزیابی شود و قدرت استدلال کافی برای قانع کردن عقلاء را نداشته باشد، لزوماً باید تغییر کند. در این صورت، معلوم می‌شود که حکم شریعت محمدی در آن موارد، ثابت نبوده و موارد مورد نظر، از احکام متغیر شریعت بوده است. در این‌صورت، اقدام و اصرار بر رویکردهای سابق که از نظر عقلای بشرامروز، کاری خلاف عقلانیت ارزیابی می‌شود، کاری نامعقول و نامشروع خواهد بود. (قاعده‌ی ملازمه نیز مؤید این رویکرد است).

این مبنای کلامی–فقهی را در مقاله‌ای با عنوان «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» در پاییز سال ۱۳۸۲ (آبان و آذر) در «روزنامه‌ی شرق» شرح داده‌ام[رجوع کنید به جلد هشتم آثار].

مطلب دیگری که پرسیده‌اند اینست که؛ «کدام تفاوت عمده در نگرش پیشنهادی با نگرش رایج وجود دارد که می‌خواهید نسبت به آن امیدواری ایجاد کنید؟».

در پاسخ به این پرسش، تنها به ذکر «یک رویکرد کلی» و یادآوری «برخی نتایج فقهی متفاوت» بسنده می‌کنم تا معلوم گردد که ادعای تفاوت، بیهوده نیست.

۱– در رویکرد پیشنهادی، به مبنای مدلل و پذیرفته شده از سوی اکثریت بیش از ۹۰ درصدی فقهاء و متکلمان شیعه و معتزلیان از اهل سنت، یعنی «**اصالة الإباحة العقلیة**» کاملاً ملتزم شده و در تمامی مسائل فقهی مبتنی بر آن اظهارنظر می‌شود. نتیجه‌ی حاصله، مباح و مجاز بودن تمامی بهره‌مندی‌های بشر از توانایی‌های طبیعی خود و امکانات موجود در طبیعت و جهان هستی است و تنها مواردی که مبتنی بر دلائل اطمینان‌آور عقلی و شرعی ممنوع شده باشد از این قاعده مستثنی می‌شوند. یعنی «اصل بر مجاز بودن همه چیز است به‌جز مواردی خاص و محدود که با دلیل اطمینان‌آور، ممنوع بودن آن ثابت شده باشد». در برابر این

دیدگاه، رویکرد «اصالة الحظر» است که معتقد است؛ «اصل بر ممنوع بودن همه چیز است به‌جز مواردی که با دلیل اطمینان‌آور، مجاز بودن آن ثابت شده باشد».

با کمال تأسف، عملکرد اکثریت عمده‌ای از فقهاء در اکثر مسائل فقهی به گونه‌ای است که تحت تأثیر «اصالةالحظر» اظهارنظر کرده و اصل را بر ممنوعیت گذاشته‌اند، درحالی‌که به لحاظ نظری، معتقد به «اصالةالإباحه»اند. یعنی عملاً به مبنای علمی خویش، ملتزم نمانده و برخلاف آن اقدام کرده‌اند.

بسیاری از احکام فقهی رایج، دلائل اطمینان‌آوری ندارند و از توان لازم برای تضعیف احتمال خلاف دیدگاه رایج، بی‌بهره‌اند. بنابراین، در بسیاری مسائل می‌توان به نتایج متفاوت و یا متضاد با دیدگاه‌های رایج رسید.

البته لازم به ذکر است که تا اینجای مطلب (که صرفاً به بیان کلیات پرداخته شد) همراهان متعددی از عالمان واقعگرای شریعت، که در خلوت یا جلوت اظهار همدلی کرده‌اند را در کنار خویش می‌بینیم، ولی نوبت به بیان مصادیق که می‌رسد، این همراهان تقلیل می‌یابند و یا سکوت و عدم همراهی را (علیرغم قبول) ترجیح می‌دهند که ناشی از «شدت تقیه» است.

۲- برخی از نتایج متفاوت در مسائل فقهی را در این قسمت گزارش می‌دهم که علیرغم تفاوت در نتیجه، کاملاً مبتنی بر ادله (عقلی و نقلی قرآنی و روایی خصوصاً روایات معتبره‌ی شیعی) است؛

الف) تفاوت در نتایج مربوط به بحث نماز، از مقدمات و شرایط نمازهای یومیه تا عدم وجوب نماز آیات.

ب) تفاوت در بحث مبطلات روزه و ملاک بودن نظریات کارشناسان نجوم (ژئوفیزیک) در چند و چون اثبات اول ماه.

پ) اشتراک دختر و پسر در سن بلوغ (در صورت عدم بروز علائم طبیعی بلوغ) برای عبادات و تعیین سن مشخص و مشترک در موارد حقوقی و جزایی.

ت) تقلیل نجاسات به موارد آلوده کننده و تغییر مطهرات، به تبع آن (مبتنی بر بازنگری در پدیده‌های آلوده کننده و پاک کننده بر اساس یافته‌های علمی).

ث) عدم نجاست ذاتی انسان (با هر عقیده و مرام) و لزوم احترام به همه‌ی آحاد بشر.

ج) آزادی بشر در انتخاب یا وانهادن عقیده به صورت مستمر، مبتنی بر استدلال در حد توان هر فرد. منتفی شدن حکم «ارتداد» به عنوان یک حکم سیاسی و مصداقی برای مقابله به مثل، که یادگاری از دوران «جنگ‌های اعتقادی»ای بود که بعدها در قالب جنگ‌های صلیبی آشکار شد.

چ) ممنوع بودن و حرمت هجوم به دیگران (با هر انگیزه‌ای که باشد) و مجاز یا واجب بودن دفاع از خود و جامعه (برخلاف نظریه‌ی رایج در بحث جهاد و تفسیر آن به «جهاد ابتدایی»).

ح) لزوم تلاش حداکثری برای صلح، امنیت جهانی، همکاری و همزیستی با تمامی انسان‌هایی که خواهان صلح و امنیت خود و دیگران‌اند. تلاش برای وحدت تمامی پیروان شرایع الهی و تفاهم و همکاری مشترک آنان، لازم و واجب است. وحدت درونی پیروان شریعت محمدی(ص) از اهم واجبات و هرگونه تلاش تفرقه‌آمیز، حرمت اکیده دارد.

خ) حرمت ترور و درگیری‌هایی که منجر به خسارت دیدن بی‌گناهان می‌شود. هرگونه آدم‌ربایی یا بمب‌گذاری و رفتارهایی از این قبیل، جز در وضعیت جنگی و در مورد افرادی که با سلاح، به حقوق آدمیان تهاجم کرده‌اند، جایز نیست.

د) جواز بهره‌گرفتن از حیوانات حلال گوشتی که غیر مسلمان آن را برای عرضه به بازار محصولات خوراکی، ذبح کرده است.

ذ) حلال بودن گوشت برخی حیوانات، که در فقه رایج شیعه، حرام دانسته شده (مثل خرگوش).

ر) وجوب انفاق، تعمیم زکات و ارتباط و جایگزینی پرداخت مالیات‌های دولتی با ادای زکات و لزوم محاسبه‌ی آنها در ارتباط با یکدیگر و تحلیل خمس.

ز) مجاز بودن معاملات جدید، که سابقه‌ای در گذشته تاریخ نداشته‌اند و عقلانی و منطقی شمرده می‌شوند مثل برخی انواع بیمه و معاملات بانکی و بورس و استصناع.

ژ) معتبر و مشروع بودن «نکاح معاطاتی» در ازدواج موقت.

س) مشروع بودن ازدواج موقت دخترانی که به بلوغ رسیده و دارای رشد فکری‌اند، با شرط عدم انجام عمل زناشویی (که از آن به عنوان صیغه‌ی محرمیت نام برده می‌شود و سایر بهره‌های جنسی، غیر از عمل زناشویی را مجاز می‌گرداند) بدون اجازه‌ی پدر. البته گرفتن اجازه از پدر یا مادر مستحب است و در برخی مجامع (مثل ایران، که با حیثیت اجتماعی خانوادگی سر و کار دارد) عقلاً وعرفاً لازم است.

ش) مجاز بودن ازدواج با پیروان شرایع الهی و هر انسانی که حق‌طلب و ملتزم به مبانی عقلانی و منطقی است و از تحمیل باورهای خود به دیگران پرهیز می‌کند. البته ازدواج با هم‌کیشان خود اولویت دارد.

ص) حق جدایی از همسر برای زن، که با عنوان «خلع» شناخته می‌شود و با مراجعه‌ی وی به قاضی و تأکید بر تصمیم به جدایی، نهایی می‌شود و قاضی ملزم به تأیید جدایی آنان است. یعنی نفس عمل زن در مراجعه به قاضی و اظهار عدم

رضایت به ادامه‌ی زندگی، موجب جدایی وی از همسرش می‌شود و پس از بازگرداندن مقدار موجودی مهریه‌ای که گرفته است به شوهر، قاضی و دادگاه تأیید می‌کنند که آنان به صورت مشروع، از هم جدا شده‌اند. در این‌گونه جدایی، حق رجوع نیز منحصراً در اختیار زن است.

ض) امکان تغییر نسبت ارث زن و مرد، درصورت تغییر عمومی کلیه‌ی مناسبات اقتصادی خانواده.

ط) لزوم و وجوب تنظیم مناسبات همسران، مبتنی بر رفتارهای منطقی و معقول و پذیرفته شده نزد عقلای بشر (عاشروهن بالمعروف).

ظ) مجاز بودن زنان برای قضاوت، افتاء و مدیریت جامعه.

ع) عدم وجوب پوشش سر و گردن برای زنان و لزوم یا اولویت رعایت عرف در این مورد.

غ) حق اولویت مادر نسبت به جد پدری در مورد سرپرستی فرزندان یتیم، مگر آنکه مادر از این حق خویش چشم‌پوشی کند.

ف) جواز معاملاتی که امروزه با عنوان «رهن» انجام می‌گیرد.

ق) عدم وجود حق ویژه برای فقیهان در مورد حکومت و مدیریت جامعه و حرمت تصدی مناصب تخصصی اجتماعی از سوی کسانی که دانش لازم برای تصدی را ندارند.

ک) کراهت شدیده‌ی ترویج حزن و اندوه و استحباب مؤکد ترویج شادی و نشاط. اگر ترویج فرهنگ حزن و اندوه منجر به مخدوش شدن چهره‌ی شریعت محمدی(ص) شود و اقدام کننده، به این امر واقف باشد یا هشدار لازم و قانع کننده به او داده شود و او به صحت استدلال اقرار کند ولی به بهانه‌ی «حفظ

سنت‌های ملی یا مذهبی و عمل بر طبق عادات و رسوم پیشینیان» به این امر اقدام کند، مطمئناً مرتکب حرام شده است.

شرکت در مراسمی که به نشر غیرمنطقی حزن و اندوه یاری می‌رساند نیز مسؤولیت‌آور است و عقلاً و شرعاً تابع حکم خاص هر مورد خواهد بود.

گ) عدم نجاست مشروبات الکلی، علیرغم حرمت نوشیدن آن.

ل) حرمت لعن مؤمنین و از جمله خلفای راشدین.

م) عدم جواز اجرای احکام جزایی اسلام بدون اثبات در دادگاه‌های عادلانه و حرمت اقدام خودسرانه در این موارد.

ن) پذیرش شهادت زنان در تمامی مسائلی که حضور آنان در عرض حضور مردان قرار دارد و عدم تفاوت ارزش شهادت ایشان با مردان.

و) ضرورت تغییر مناسبات دیه‌ی زن و مرد با توجه به نقش اقتصادی متفاوت آنان در عصر حاضر نسبت به عصر نزول وحی و صدور روایات.

هـ) عدم جواز بازگشت به دوران بردگی و حرمت نقض «حق آزادی انسان».

ی) محرم بودن مربی و مربیه نسبت به کودکانی که از روزها یا ماه‌های آغازین زندگی تحت تربیت یا کفالت قرار می‌گیرند و درصورت کفالت، اصطلاحاً به «فرزند خواندگی» گرفته می‌شوند و مادر یا پدر خوانده‌ی کودک شمرده می‌شوند.

و... بسیاری مسائل دیگر که هریک از آنها با مخالفت‌ها و مقاومت‌های فراوان طرفداران نظریات رایج مواجه شده و راه را بر عرضه‌ی این دیدگاه می‌بندد. این مخالفان با رو آوردن به اتهام پراکنی‌های غیرعلمی و جوسازی‌های عوامانه از یک‌سو و میدان‌داری مخالفان سیاسی اندیشه‌های دینی (که علت مخالفتشان

بیشتر ناشی از ترسی است که از تجربه‌ی جمهوری اسلامی پدید آمده است و به اشتباه، تصور می‌کنند که صاحبان این دیدگاه‌ها، مدعی مناصب اجتماعی مورد آرزو و یا تاج و تخت از دست رفته‌ی آنان‌اند) از سوی دیگر، اندیشه‌ی شزیعت عقلانی را مورد هجوم قرار می‌دهند.

یکی مدعی می‌شود که؛ «این رویکردها نوعی وادادگی در مقابل موج لیبرال دموکراسی و اندیشه‌های سکولار و انکار ضروریات مذهب و شریعت است» و دیگری می‌گوید: «این رویکردی سنتی و غیرعقلانی است که در برابر اندیشه‌های مدرن قرار می‌گیرد و تلاش مذبوحانه‌ای است برای بزک کردن اندیشه‌های ارتجاعی و قرون وسطایی».

برخی دوستان پرسیده‌اند که «مسؤولیت دین باورانی که از یک‌سو به شریعت و از سویی به نتایج علمی و عقلانی بشر باور دارند، در این زمان چیست و چه باید بکنند؟».

در پاسخ به این پرسش اساسی، پیشنهادات مشخصی می‌توان ارائه کرد؛

یکم؛ آشنایی هرچه بیشتر با لوازم منطقی «شریعت عقلانی» و نتایج کلامی، اخلاقی و فقهی آن و التزام به نتایج در مقام عمل فردی و اجتماعی، بخصوص در مواردی که با نتایج اندیشه‌های رایج موافقتی ندارد. توجه به اصول اخلاقی و رعایت مؤکد آن، خصوصاً «حیاء، عفت، صداقت، امانت، وفای به عهد و پیمان، مدارا و احترام به دیگران» در کنار التزام به احکام شرعی، مسیر برگزیده‌ی خدا، محمد مصطفی(ص) و ائمه‌ی هدی(ع) است که ما به ترجیح آن بر سایر پیشنهادها، رسیده‌ایم.

دوم؛ صبوری و استقامت در مسیری که آن را برگزیده‌ایم، شرط لازم و اصل مهمی است که باید به آن ملتزم باشیم. در برابر دو موج شدید تبلیغاتی پیش‌گفته،

سالهاست که مقاومت شده و تلاش فراوانی شده است که به انتقادات علمی آنان توجه شود و از هیاهوها و اظهارات غیرعلمی واهمه‌ای به دل راه داده نشود. «شریعت عقلانی» اندیشه‌ای است که متکی بر «علم، اخلاق و ایمان» عرضه شده و می‌شود. حتی‌المقدور از شتابزدگی در اظهارنظر، پرهیز شده است و با اعتقاد به پاسخ‌گویی و احترام به مخاطب و استدلال لازم برای اظهارات و نظریات، پا به میدان تعاطی اندیشه گذاشته است.

سوم؛ حفظ احترام صاحبان اندیشه‌هایی که اندیشه‌های آنان مورد نقد قرار می‌گیرد را برخود لازم می‌دانیم و روش مخالف آن را غیرعلمی می‌شماریم.

چهارم؛ هراندیشه‌ای به امکانات متعدد از نظر «مکان مناسب برای استقرار، ابزار لازم و کافی برای پژوهش، نیروی انسانی لازم و کافی برای تولید اندیشه و تضارب افکار، امنیت و امکانات لازم برای نشر و بیان یافته‌های علمی، تأمین هزینه‌های لازم و کافی» نیاز دارد. «خطر بیش از حد حمایت از این پروژه» برای کسی که از عمق باورهای عوامانه در جوامع اسلامی خبر دارد به عنوان بزرگترین مانع پیشرفت این پروژه (ازجانب نیروی پژوهشی و سرمایه‌گذار) ارزیابی می‌شود.

راه حل این مانع بزرگ، سرمایه‌گذاری دین باورانی است که در جوامع آزاد غیر اسلامی زندگی می‌کنند. آنان می‌توانند با تدارک امکانات لازم و فراهم ساختن امکان مهاجرت برخی از عالمان و صاحب‌نظران معتقد به این دیدگاه (که بسیارند) به محیط‌های یاد شده، امکان رشد و شکوفایی و پیشبرد این پروژه را فراهم کنند.

پنجم؛ شاید بدون نیاز به سرمایه‌گذاری‌های مجدد، بتوان از امکانات موجود در جوامع یاد شده و پایگاه‌هایی به نام «مسجد، مرکز اسلامی، مؤسسه‌ی اسلامی

و...» بهترین بهره را برد و آرمان بزرگانی چون «بروجردی، طالقانی، سحابی، بازرگان، منتظری و شریعتی» را در قالبی نوین تحقق بخشید و آن را به دوستداران علم و اخلاق و ایمان در جامعه‌ی بشری ارائه کرد. این مهم را دوستان مستقر در آن دیار، باید پی‌گیری کنند و اگر خود آنان برخوردار از توان مالی لازم نیستند، با توانگران دین باور وارد مذاکره شوند و زمینه‌ی تحقق این پروژه را درحد توان خویش فراهم کنند.

در خاتمه از تمامی دوستانی که در قالب «نقد، پرسش یا پیشنهاد» لطف خویش را نصیب من ساختند و بانی این پاسخ شدند، سپاسگزارم و برای همگان، سلامت، موفقیت، شادی و سعادت دنیا و آخرت را از خدای بزرگ آرزو می‌کنم.

۲۰دی‌ماه۱۳۸۳، تاجیکستان

(۳)

درمورد عقل و شرع ۱

به نام خدا

در مورد نسبت عقل و شرع، پرسش‌های گوناگونی مطرح شده که مهمترین آن «تبیین عقلانیت مورد نظر در مقوله‌ی عقل و شرع» است.

پیش از این در سخنرانی‌ها، پرسش و پاسخ‌های شفاهی و کتبی و برخی مقالات و یادداشت‌های منتشر شده در نشریات گوناگون، به بیان مقصود خویش از عقل و عقلانیت پرداخته‌ام که خلاصه‌ای از آن را برای اطلاع و تفاهم بیشتر با مخاطبان گرامی تکرار می‌کنم؛

۱- فهم و درک آدمی از خود و تمامی پدیده‌های هستی (خواه در حد تصور صرف باشند یا به تصدیق رسیده و واقعیت یا حقیقت آنها پذیرفته شده باشند) مبتنی بر میزان دانش نظری و تجربی اوست.

۲- علم یا دانش، به دو طریق برای بشر تأمین شده و می‌شود. به‌صورت جبلّی (حضوری) و به‌صورت کسبی و تحصیلی.

۳- علم (حضوری و حصولی) سرمایه‌ی عاقل است و «عقلانیت» به معنی «نسبت‌سنجی دائمی بین اجزاء این سرمایه برای رسیدن به بهره‌ی بیشتر» است. به تعبیر دیگر؛ آنچه در تعریف «فکر» آمده است که «حرکتی ذهنی است به سوی مبادی، و از مبادی به سوی مقصود و مراد» (که مربوط به «علم حصولی» است) به اضافه‌ی مجموعه‌ای از بدیهیات و اوّلیات (علم حضوری)، موجودیت «عقل» را تشکیل می‌دهند.

۴- تمامی افراد بشر (جز مجانین) بهره‌مند از علم حضوری‌اند. بدیهی و اوّلی به علمی گفته می‌شود که احتیاجی به استدلال ندارد و همه‌ی آدمیان با همه‌ی گوناگونی‌ها، به‌طور مساوی از آن بهره برده و می‌برند.

۵- در علوم اکتسابی، تفاوت‌های بسیاری بین آحاد بشر وجود دارد که منجر به نوسان شدید درک حقایق و واقعیات (درمورد خود و تمامی پدیده‌های هستی) شده و می‌شود. مراتب علمی بالا و پایین افراد و ملل، بی‌تردید درک متفاوتی برای آنان پدید آورده و فاصله‌هایی را سبب گردیده است.

تردیدی نیست که در این وادی (علم حصولی) نیز مشترکات علمی بسیاری وجود دارند که سبب تفهیم و تفاهم آدمیان شده و در موارد گوناگونی به توافق عمومی بشر انجامیده است. گرچه این توافق، در علوم تجربی بیشتر نمایان شده ولی در علوم نظری نیز فراوان است.

۶- عقلانیت در جوامع و افراد، مراتب و درجات گوناگونی دارد که قابل انکار نیست، ولی از این گزاره نمی‌توان نتیجه گرفت که؛ بنابراین موجودیت «عقلانیت مشترک» یا «عقل مشترک» منتفی است.

۷- با توجه به وجود «درک مشترک بشر» در دو حوزه‌ی علم حضوری و حصولی، پدیده‌ای به عنوان «عقل یا عقلانیت مشترک» امری خیالی نیست، بلکه حقیقتی است که انکار آن عقلانی و علمی نیست.

عقلانیت مشترک، امری «حداقلی» است و طبیعتاً مزاحم اظهارنظر عقلای بشر با تفاوت‌های علمی آنان نخواهد شد.

به همین جهت، شریعت نیز فرصت یافته تا از میان نسخه‌های متفاوت عقلانی، گزینش کند و آنچه را برتر دانسته (خواه برتری نسبی باشد یا مطلق) به صور گوناگون (مستحب، واجب، مکروه یا حرام) مطالبه کند و در مواردی که ترجیحی وجود نداشته، آن را «مباح» بشمارد.

درحقیقت، صاحبان شرایع مختلف، «دانش وحیانی» خویش را در اختیار بشر قرار داده و با «تعلیم حکمت» به آنان، فرصت بیشتری را برای درک بهتر پدیده‌ها فراهم کرده‌اند. به همین دلیل، خواستار عمل به مقتضای عقل و علم بوده‌اند.

۸- «اصالةالإباحة العقلیة» یک اصل کلامی است و نه یک مسأله‌ی «اصول فقهی». این مطلب در پی پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی است که؛ «آیا انسان در اصل خلقت خویش واجد حق بهره‌برداری از توان طبیعی خویش (تمامی جوارح و جوانح خود) و سایر پدیده‌های هستی است یا ممنوع‌التصرف است؟».

دو رویکرد کلامی إصالة الإباحه و إصالة الحظر (که در فقه و اصول فقه نیز تأثیرگذار بوده است) از ابتدای بحث‌های کلامی وجود داشته است. خوشبختانه اکثریت بیش از ۹۰ درصدی متکلمان و فقهای شیعه (در کنار معتزلیان از اهل سنت) قائل به اصالة الإباحه بوده‌اند و چند نفری از شیعیان در گزینش یکی از این دو، مردد مانده و توقف کرده‌اند (شیخ مفید و شیخ طوسی). فقط اخباریون از شیعه و گروه اندکی از اصولیین آنها و اکثریت قریب به اتفاق اشاعره از اهل سنت قائل به «اصالة الحظر» (اصالة المنع) بوده‌اند.

شرح مفصلی در این‌باره توسط فقیه و متکلم بزرگ شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری قمری، سید مرتضی، در کتاب «الذریعة الی اصول‌الشریعة» ارائه شده است. (این رویکردهای کلامی را در مقاله‌ای با عنوان «مبانی نظری حقوق فطری» به سمینار بین‌المللی حقوق بشر سال ۱۳۸۲ دانشگاه مفید قم ارائه کردم و در سخنرانی خود در همایش یاد شده به پرسش‌هایی در مورد آن پاسخ گفتم که متن آن مقاله در کتاب مقالات این سمینار عرضه شده است).

تأثیر این بحث کلامی در اصول فقه، به رویکردهایی چون «اصالة البرائة، اصالة الإحتیاط و اصالة الإشتغال» و اصول عملیه‌ی دیگری منجر شده است. یعنی رویکردهای کلامی سه گانه، رویکردهای اصولی و فقهی مناسب با هر یک را اقتضاء کرده و می‌کند.

آنچه باعث تأسف عمیق فقیهانی چون آیت‌الله مطهری در مورد رویکرد فقهی رایج فقیهان شیعه شده است، عدم پایبندی اکثریت فقیهان به مبانی کلامی خود (اکثریت شیعه) و تحت تأثیر مبانی کلامی اشاعره و اخباریین قرار گرفتن آنان بوده است.

۹- «شریعت عقلانی» دعوت مجدد از فقیهان شیعه و اهل سنت برای بازگشت به مبانی کلامی شیعه و معتزله است. دعوتی که از آنان التزام به مبانی خود را در فقه طلب می‌کند.

وحشت از بازنگری در بیش از ۸۰ درصد احکام فقهی (که لازمه‌ی بازگشت به مبانی است) و در برخی اظهارات فقیهان دیده می‌شود، نمی‌تواند مجوزی برای ادامه‌ی این مسیر غیرقابل دفاع باشد. اگر امروزه به جایی رسیده‌ایم که فاصله‌ی بسیاری از احکام شرعی با فطرت بشری را شاهدیم، هیچ دلیلی جز ادامه‌ی مسیر استنباط و اجتهاد، بر اساس رویکرد غیر فطری «اصالة الحظر» ندارد.

بر زمین ماندن امر «اصلاح» و عدم پالایش شریعت از «تحریف غالین، ابطال مبطلین و انتحال جاهلین» در چند قرن گذشته که عملاً به تسلط فرهنگ «دل بستگان جاهل» و تأثیرگذاری «آنانی که در صدد باطل کردن شریعت‌اند» و یا «با غلوّ و گزافه‌گویی، شریعت را از جایگاه طبیعی‌اش خارج کرده‌اند» انجامیده است، هیچ دلیلی جز کوتاهی در انجام وظیفه‌ی عقلی و شرعی از سوی متولیان شریعت در قرون متمادیه نداشته است. گرچه نمی‌توان فرد خاصی را متهم کرد، ولی اجمالاً از وضع موجود به عدم انجام مسؤولیت‌ها پی می‌بریم.

۱۰- شریعت عقلانی دعوت به بازخوانی متون معتبره‌ی شریعت مبتنی بر مبانی عقلی و شرعی است. در این مسیر باید برخی مبناهای ثانوی (اصول فقهی) را مبتنی بر مبانی اولیه قرار داد و از «ناهماهنگی احکام شریعت» که اکنون به فراوانی وجود دارد، به شدت پرهیز کرد و از آن فاصله گرفت.

نگاه «مجموعه‌ای» به احکام شرعی به‌قدری مغفول مانده که مرحوم آیت‌الله محمدباقر صدر در کتاب خود «اقتصادنا» وادار به اقرار شده و برخلاف فتاوی فقهی خود توصیه می‌کند و عذری که می‌آورد این است که؛ «فتاوی فقهی، مربوط به عمل فردی مسلمانان است ولی در طرح مکتب اقتصادی، باید به مجموعه‌ای از احکام متناسب و هماهنگ با هم توجه کنیم تا انسجام طرح حفظ شود».

کسی نمی‌پرسد که؛ «کدامین مجوز شرعی یا عقلی برای صدور احکام فقهی ناهماهنگ در مسائل فردی مسلمانان وجود دارد که در احکام اجتماعی مدعی عدم وجودش شده و به ضرورت هماهنگی رسیده‌اید؟». آیا این امر ناشی از رویکردی ناصواب نیست.

هیچ‌کس در تلاش، صداقت و تقوای علماء سلف تردیدی ندارد ولی آیا می‌توان از این ارزش و احترام، به عدم نقد علمی و اخلاقی آراء و عملکردها رسید؟ و یا به لزوم پیروی از روشی رسید که به عدم کارآیی و عدم صحت آن پی برده‌ایم؟

۱۱- شریعت عقلانی مدعی است که متون معتبره‌ی شرعی بسیاری وجود دارند که به دلیل عدم سازگاری با فرهنگ پیشینیان، مورد بی‌توجهی علمی و عملی فقهاء گذشته قرار گرفته و اصطلاحاً از آن «اعراض» شده است. این متون با رویکردهای عقلانی بشر در عصر حاضر کاملاً هماهنگ‌اند. با توجه به «حق انتخاب و ترجیح نصی خاص از نصوص متعارضه» برای همه‌ی مسلمانان و مجتهدان، و ترجیح نصوص منطبق با فرهنگ زمانه از سوی فقهای پیشین، توجه به این «متون مغفول» و ترجیح آنها بر دیدگاه‌های پیشینیان لازم و ضروری است و عدم توجه به نظریاتی که مبتنی بر اعتنای به این روایاتند، توجیه علمی ندارد.

۱۲- با توجه به حضور پیام‌آوران نامدار الهی و صاحبان شرایع آسمانی و عدد کثیری از انبیاء الهی در تاریخ زندگی بشر (که اکثریت فوق‌العاده‌ای از آنان مأمور به عدم معرفی خود به عنوان پیامبر بوده‌اند و به عنوان حکماء و دانشمندان و

افراد عاقل عادی در جوامع مختلف بشری حضور داشته‌اند)، تردیدی نیست که عقلانیت موجود بشر در عصر حاضر، به‌شدت تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی انبیای الهی است. با رحلت نبی خاتم(ص) پروژه‌ی ارسال پیامبران (حجج ظاهری) به اتمام رسیده است و دور اعتماد به عقل عرفی و علمی (که خواه ناخواه متأثر از آموزه‌های وحیانی است) فرا رسیده است.

«ختم نبوت» خود شاهدی صادق بر صحت ادعای «لزوم اتکای به عقلانیت بشری» در عصور متأخره است. البته معلوم است که ادعای «عقل محض» با تفاسیر غیر الهی آن، چه بهره‌ای از حقیقت دارد!! ولی نباید تردیدی در «حجیت عقلانیت مشترک بشری» داشت.

۱۳- عقلانیت مشترک بشری و شریعت، حوزه‌های مستقل خود را دارند، ولی این استقلال «مطلق» نیست، بلکه نسبی است و نافی تأثیر و تأثر «عقل و وحی» نیست. شناخت حوزه‌ی مستقل عقل، برای کشف حوزه‌ی حضور شریعت لازم است.

عقلانیت مشترک، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به بشر تحمیل می‌کند. در بعد مثبت؛ «هرچه عقلانیت جمعی بشر، لزوم انجام یا ترک آن را یادآوری کند، شرع نیز لزوماً باید به آن فرمان دهد». در بعد منفی؛ «اگر در مواردی با گوناگونی رویکردهای عقلانی بشر مواجه شدیم، شریعت در محدوده‌ای که اجماع بر غیرعقلانی بودن راه‌کارها وجود نداشته باشد، حق گزینش و ترجیح خواهد داشت، ولی در هر چیزی که اجماع بر غیرعقلانی بودن آن وجود دارد، امکان تخلف برای شریعت وجود نخواهد داشت و لزوماً باید از آن پرهیز کند».

۱۴- من به عنوان فردی که از نظریه‌ی «شریعت عقلانی» دفاع می‌کنم، هرگونه احتمال خطا در مورد اندیشه‌های خویش را منتفی ندانسته و پیوسته خود را محتاج نقد و راهنمایی اهل نظر می‌دانم. من پژوهشگری هستم که برای فهم واقعیت و رسیدن به حقیقت تلاش می‌کنم و در این وادی همه‌ی نقایص «انسان متوسط» را دارم و مدعی کشف مطلب جدیدی نیستم. در آنچه عرضه کرده و

می‌کنم، اگر بهره‌ای از حقیقت وجود داشته باشد، نتیجه‌ی زحمات اساتید گرامی، امکانات عمومی مردمی که هزینه‌ی تحصیل و زندگی دوران تحصیل و تحقیق را برایم فراهم کردند و جامعه‌ی پرسشگری است که می‌خواهد بیشتر بداند تا آگاهانه گزینش کند.

مطالبی که تاکنون عرضه شده، عمدتاً تولیداتی است که در بیش از پانزده سال فعالیت پژوهشی، به آن رسیده و مکرراً آنها را مورد بحث و بررسی علمی قرار داده‌ام. تقریباً تمام این مواضع نظری را در مجامع دانشگاهی، حوزوی و در نشست‌های عمومی در ایران طرح کرده و به پرسش‌های متعدد و انتقادات گوناگون پاسخ داده‌ام و برای برخی از این دیدگاه‌ها به دادگاه ویژه‌ی روحانیت (درزمان بازداشت) نیز توضیح داده‌ام. علت عدم نشر کتبی آن، صبوری ورزیدن و تلاش برای رسیدن به هدفی بود که با کمال تأسف هنوز در حسرت رسیدن به آن مانده‌ام. من معتقدم که «مشکل اصلی اندیشه‌ی دینی، فردگرایی افراطی و نبودن روحیه‌ی کار جمعی از یک سو و بی‌ارزش شمردن نقش دانشمندان علوم انسانی (با همه‌ی گستردگی آن) در کشف مقصود خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) از سوی دیگر است».

به عبارت دیگر؛ عدم رویکرد جمعی در تولید اندیشه‌ی دینی و تک ساحتی بودن دیدگاه‌های عالمان دینی، دو آفت عمده‌ی اندیشه‌های دینی و شرعی است.

برای رفع و دفع این آفات، در پی تأسیس مؤسسه‌ای علمی بودم که گروه‌های مختلف علوم انسانی را در خود جمع کرده و در کنار متکلمان و مفسران و فقیهان برای تولید اندیشه بنام شریعت و دین قرار دهد تا پس از مشورت و بررسی‌های کارشناسانه در همه‌ی گروه‌های مرتبط با موضوع، اقدام به نشر مطالب کند و اگر ابهامی را نمی‌زداید، ابهامی نزاید.

ولی افسوس و صد افسوس که نه حاکمان اقتدارگرا در ایران، چنین جایگاهی را برمی‌تافتند و نه رفیقان راهی یافتم که خطر فوق‌العاده‌ی اظهارنظر برخلاف نظریات رایج را به‌جان بخرند و...

گمان بردم که این مؤسسه، اگر در محیطی آزادتر و با امنیت و امکانات بیشتر از ایران (که لزوماً باید خارج از دارالإسلام ظاهری باشد) ایجاد شود، شاید با انتقال برخی مجتهدان حوزوی معتقد به شریعت عقلانی و تأمین کادر آکادمیک از نیروهای موجود در خارج از ایران، بتوان بر این مشکلات تاریخی غلبه کرد و چهره‌ی حقیقی شریعت را در حد فهم و توان، نمایان کرد. امری که هنوز در حد آرزو مانده و البته در این راه به فضل خدا امیدوارم.

اما گذر عمر و بی‌خبر بودن از میزان مهلتی که خالق کریم برایم درنظر گرفته و احتمال عدم وفای این مهلت با مقصد و مقصود و صبوری بیش از ده سال برای رسیدن به وضعیت مطلوب که نوعی اتمام حجت با خود و دیگران بود، وادارم کرد که با تأمل لازم، پا در وادی نشر مکتوب یافته‌های فردی خویش گذارم و همچنان منتظر فراهم آمدن شرایط مطلوب برای تولید جمعی اندیشه‌های دینی و شرعی بمانم، که گفته‌اند: «آب دریا را اگر نتوان کشید... و المیسور لایترک بالمعسور».

۱۵- از دوستان و مخاطبان گرامی می‌خواهم که مطلب «عقل و احساس» را مورد مطالعه قرار دهند. متن مقاله‌ی بلند «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» نقش زیادی در کشف چند و چون این رویکرد دارد.

از تمامی مخالفان و منتقدان منصف و موافقان پرسشگر که ابهامات سخن مرا مورد نقد و پرسش قرار داده و امکان این پاسخ را فراهم آوردند، صمیمانه سپاسگزارم و برای همگان از خدای بزرگ آرزوی سلامت، شادی و توفیق را دارم.

۲۹دی‌ماه۱۳۸۳، تاجیکستان

(۴)

درمورد عقل و شرع ۲

به نام خدا

۱- منطقةالفراغ عقل؛ جایی است که عقل مشترک بشری، نسبت به گزینه‌های موجود یا محتمل، هیچگونه گرایش یگانه و مستقل مثبت یا منفی ندارد و طبیعتاً نسبت به آنها «بی‌تفاوت» است.

مثلاً در این موارد که؛ برای آینده‌ی زندگی چه شغلی انتخاب کنیم، با چه کسی پیمان زندگی مشترک ببندیم، درآمد مشروع خویش را در کدام زمینه‌ی اقتصادی یا فرهنگی سرمایه‌گذاری کنیم، کدام خوراک یا پوشاک را برگزینیم، چه کسی را وکیل یا وصی خود قرار دهیم، اموال خود را به چه کسانی هدیه داده یا در اختیارشان قرار دهیم، با چه کسانی مشارکت اقتصادی یا سیاسی داشته باشیم و... (صرف‌نظر از مواردی که برخلاف عقل و منطق است و مجاز نیست) عمدتاً عقلاء به یک رویکرد مشترک برای همه‌ی بشریت نرسیده‌اند، بلکه تنوع و حق انتخاب آحاد بشر را به‌رسمیت شناخته‌اند. بنابراین اگر کسی بپرسد که کدام شغل یا کدام نفر یا کدام رویکرد منطبق با عقل است، پاسخ می‌گیرد که؛ تفاوتی ندارد، هرچیز و هرکس و هر رویکردی را که مناسب می‌دانی، به آن ملتزم باش.

در این‌گونه موارد (که فراوان است) همه‌ی عقلاء (و از جمله صاحبان شرایع) حق اظهارنظر دارند و طبیعتاً هرکس به آنچه ترجیح می‌دهد عمل خواهد کرد.

آنانی که نظر شریعت محمدی(ص) را ترجیح داده و می‌دهند نیز رویکردی عقلانی از میان رویکردهای مختلف عقلانی را برمی‌گزینند. بنابراین، اگر ما به

ترجیح آن بر سایر نظریات رسیده‌ایم، به‌خاطر اطمینان ناشی از عقلانی بودن این شریعت است.

۲- برخی می‌گویند: «تفسیر شما از شریعت عقلانی، به معنی ترجیح عقل بر شرع است». در پاسخ به این برداشت، به اطلاع می‌رسانم؛

الف) اگر مقصود اینست که من معتقد به ترجیح مطلق عقل بر مطلق شرع هستم، مطمئناً چنین برداشتی با مقصود من سازگار نیست.

من تصریح کرده‌ام که مرادم از عقل، رویکردهای گوناگون بشری در یک مطلب نیست بلکه مراد من «عقل مشترک بشری» و «اجماعیات عقلانی» است.

البته اطمینان دارم که «شریعت محمدی(ص) مبتنی بر عقلانیت بشری تشریع شده است». بنابراین، اصولاً تضادی بین عقل و «حقیقت شرع» نمی‌بینم تا یکی را بر دیگری ترجیح دهم. اگر تضادی پدیدار شده است، ناشی از عدم درک مراد و مقصود شارع مقدس توسط عالمان دینی بوده است. نسبت بین حقیقت شرع با آنچه به‌نام شریعت عرضه شده است، نسبت تساوی نیست تا تصور شود که مخالفت با برداشت‌های رایج (حتی برداشت‌های ظاهراً اجماعی) مخالفت با شریعت است، بلکه آنچه عرضه شده و می‌شود، برداشت‌ها و یافته‌های فقیهان و متکلمان است و بنابر دیدگاه شیعه که مبتنی بر «تخطئه» است، امکان خطا در برداشت فقیهان نسبت به احکام حقیقی شرع، پذیرفته شده است.

در این‌گونه موارد، بزرگانی از فقه و کلام شیعه (مثل شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی) تصریح کرده‌اند که؛ «اگر آیه‌ای از آیات قرآن برخلاف ادله‌ی عقول باشد، باید به نفع ادله‌ی عقول تأویل گردد و منطبق با آن تفسیر شود» (برای مثال، نگاه کنید به کتاب «الرّسائل العشر/۳۲۵» از آثار شیخ طوسی که می‌گوید؛ «هذه اخبار آحاد لاتردّ لها ادلّة العقول، الدالّة علی بطلان التّحابط. و لو صحّت لتأوّلناها کما نتأوّل ظاهر القرآن لتلائم ادلّة العقل»).

به همین دلیل در مورد آیه‌ی «وجوه یومئذ ناضره*الی ربک ناظره» گفته‌اند که چون با ادله‌ی عقلی ثابت شده است که خدای سبحان، غیرقابل رؤیت با چشم سر است، باید مقصود آیه را به موردی منطبق با ادله‌ی عقلی تأویل کرد. یا درمورد آیه‌ی «الرحمن علی العرش استوی» گفته‌اند که مقصود این نیست که خدا بر کرسی یا تختی بنشیند و مردم او را مشاهده کنند، چرا که این تفاسیر با دلایل عقلی مخالف است.

ب) مگر نه اینست که همگان معتقدند که؛ «در اصول شریعت و دین (توحید، معاد و نبوت) فقط عقل فردی افراد بشر حجت است و هرگونه تقلید و پیروی از دیگران در آنها جایز نیست؟»

وقتی در «اصل دین و شریعت» تنها حجت پذیرفته شده «عقل بشری» است، آیا در «فروع شریعت» این حجت بی‌بدیل الهی از ارزش می‌افتد و یا از اعتبارش کاسته می‌شود؟ مگر نه اینست که «فرع از اصل باید تبعیت کند»؟ آیا این نسبت در «احکام فرعی شرعی» معکوس شده است و باید «اصل از فرع تبعیت کند»؟!!

من با توجه به تأکیدی که در متن آیات و روایات معتبره (در خصوص فهم همین احکام فرعی) بر بهره‌گیری از علم و عقل شده است و «عقل را حجت باطنی و پیامبران و ائمه را حجت ظاهری» خوانده‌اند، بیان کرده‌ام که؛ «عقل، حجت اولی و شرع حجت ثانوی است».

اگر کسی تردیدی در دلالت، صدور یا اعتبار این آیات و روایات دارد اعلام کند تا برایش توضیح دهم و اگر نه، چه کسی در این امر تردید می‌کند که؛ «باطن، اصل است و ظاهر، فرع» یا «آنچه اصل است، اوّل است و آنچه فرع است، دوّم».

پ) احکام عبادی اسلام، اساساً در حوزه‌ی منطقة الفراغ عقل قرار دارد و طبیعتاً یکه‌تاز میدان تصمیم‌گیری در این عرصه، شرع خواهد بود. البته شارع حکیم، علیم، لطیف، خبیر و رحمان و رحیم نسبت به خلق خویش، نه خداوندی که جز قهر، غضب، خشم و عذاب الیم، مشخصه‌ای ندارد.

ت) من معتقدم که بسیاری از احکام غیرعبادی شریعت اسلامی، کاملاً عقلانی و قابل دفاع‌اند و هیچ‌گونه تعارضی با عقلانیت ندارند. آن بخشی از احکام شرعی که با برخی گرایش‌های عقلانی غیر اجماعی تعارض دارند، باید متکی بر استدلال‌های فطری و عقلانی به جامعه‌ی بشری عرضه شوند (یعنی باید زبان جدیدی برای عرضه‌ی آن به بشر استخدام شود و لزومی برای تغییر اصل حکم دیده نمی‌شود، چرا که اولاً؛ همه‌ی عقلا با آن مخالف نیستند. ثانیاً؛ شارع مقدس نیز از عقلاء، بلکه رئیس عقلاء است).

ج) آن بخش از احکام غیرعبادی که عقلانیت مشترک بشر امروز (که بر فرض وجود، قطعاً مبتنی بر دلائل عقلانی و قانع کننده بوده و به‌همین خاطر مورد پذیرش دانشمندان و عقلای همه‌ی جوامع قرار گرفته است) با آنها تعارض دارد، به دلیل «مرجوح بودن» باید وانهاده شوند. مگر اینکه کسی مدعی شود که «ترجیح مرجوح، قبیح نیست!!».

البته می‌توان گفت: «مخالفت عقلای پیرو شریعت، به منزله‌ی عدم اجماع عقلانی است». این گزینه درصورتی صحیح است که این عقلاء، خود را ملتزم به سازوکارهای عقلانی مورد اجماع در همه‌ی موارد بدانند و در مورد شرع نیز آن را نادیده نگیرند (یعنی حکم عقل، تخصیص بردار نیست). این امر در گرو پذیرش «داوری عقل» در مورد حکم شرع است.

شریعت محمدی(ص) با تأکید بر پذیرش «احسن» در مصاف اندیشه‌ها (فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه) و تأکید بر لزوم تبعیت از «اهدی= راه‌کارهای رساناتر به مقصد» (اهدی منهما، اتبعه) و ملاک و محور قرار دادن «عدالت» در احکام شرعی (ان الله یأمر بالعدل و الإحسان) که طبق اعتقاد شیعه و معتزله؛ «عقل مستقل از شرع، بر حسن عدل و قبح ظلم حکم می‌کند»، درحقیقت ملاک و معیار احکام ثابت و متغیر را بیان کرده است.

چ) وانهادن احکام متعارض با عقل جمعی بشر در عصر حاضر (بر فرض وجود و اثبات) چیزی جز «ادعای متغیر بودن این احکام» (اگر در متن قرآن آمده

باشند) نیست. در مورد روایات، مفاد روایات معتبره‌ی شیعه بر «لزوم وانهادن روایتی که منطبق با درک آدمی نیست» با صراحت کافی بر صحت ادعای اینجانب دلالت می‌کند. من این روایات را در مقاله‌ی بلند «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» آورده‌ام. البته اساس این ادعا، چیزی است که همه‌ی اجزاء آن در اندیشه‌ی برخی از پیشینیان فقهاء و متکلمان شیعه با صراحت یا تلویحاً بیان شده است.

ظاهراً تا وقتی که مطالب به صورت پراکنده بیان شده و در لابه‌لای کتاب‌ها مخفی باشد، قابل تحمل است ولی وقتی همه‌ی آن‌ها را با نظمی منطقی و در یک مجموعه قرار دهید، انواع واکنش‌ها را برمی‌انگیزد. خدا کند که در این واکنش‌ها، اهل علم و فضل، دچار شتاب‌زدگی نشوند و زحمت خواندن و نقد علمی را بر خود هموار کنند تا اگر امثال من، راه خطا پیموده‌اند از آن برگردند و اگر راه صواب را پیموده‌اند، مورد تأیید قرار گرفته و با دلگرمی بیشتر، به انجام مسؤولیت عقلی و شرعی اقدام کنند.

ح) آنچه در بحث «تفاوت‌های فقهی شریعت عقلانی» آورده‌ام، مبتنی بر دلائل گوناگون عقلی و نقلی است که برای هر یک از آن‌ها، ماه‌ها وقت صرف شده و درحد امکان تلاش خواهم کرد که اگر خدا بخواهد با استدلال کافی، اندک‌اندک آن‌ها را عرضه کنم (البته ظاهراً در اینجا هم باید قدری تقیه کنم).

۳- نتیجه‌ی عملی رویکرد «اصالة الإباحة العقلیة» این است که؛ «بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل مجاز است و جز با دلایل اطمینان‌آور، نمی‌توان آدمی را از چیزی محروم کرد. ممنوعیت استفاده از هر پدیده‌ای، در گرو اثبات آن با دلایل قوی و اطمینان‌آور است». بنابراین دیدن، شنیدن، خوردن، آشامیدن، لمس کردن، بهره‌های جنسی، مالکیت، آزادی و... همه‌ی بهره‌مندی‌های بشری مجاز است، مگر آنکه با دلایل قانع کننده عقلی یا نقلی، ضرر و زیان و فساد و بطلان بهره‌ای خاص یا موردی خاص، ثابت شود.

پس برای مباح و مجاز بودن، احتیاجی به مجوز نقلی نیست و اصالة الإباحه‌ی عقلیه کفایت می‌کند.

نتیجه‌ی عملی «اصالة الحظر عقلی» این است که؛ «بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل ممنوع است مگر اینکه مجوزی از سوی شارع مقدس (خداوند) صادر شده و با دلایل اطمینان‌بخش ثابت شده باشد. بنابراین، تمامی موارد یاد شده‌ی فوق ممنوع است مگر چیزهایی که شارع مقدس، بهره‌گیری از آن را مجاز شمرده باشد. پس برای حرام بودن، احتیاجی به تحریم نقلی نیست و اصالة الحظر عقلی کفایت می‌کند.

می‌بینید که مسیر این دو رویکرد همچون مسیر شرق و غرب جغرافیایی است. هرچه به طرف غرب حرکت کنید از شرق دور شده‌اید و بالعکس. حال چگونه می‌شود به لحاظ نظری قائل به اصالة الإباحه بود و در عمل و بیان فتاوی و احکام، از مسیر اصالة الحظر بهره گرفت؟!! (ان هذا لشيئ عجاب).

۴- با توجه به کندی من در تایپ کامپیوتری مطالب و مشکلاتی از قبیل نداشتن منابع (جز چند سی‌دی، که فعلاً باز کردن برخی از آن‌ها با مشکل مواجه شده است) و کمبودهای گوناگون و شدیدی که در موارد مختلف، از جمله خدمات نرم‌افزاری و تایپی در اینجا با آن مواجه شده‌ام، عملاً سرعت انتقال مطالب، مطلوب نیست ولی از همین مقدار آزادی و امنیتی که برای تولید و انتشار در مکان فعلی دارم، خدای را شاکرم.

۱بهمن‌ماه۱۳۸۳، تاجیکستان

(۵)

بازبینی نقل با معیار عقل

(خلاصه‌ی مقاله)

به نام خدا

«نقد و باز اندیشی گفتمان دینی» نیازمند تلاش‌های علمی و فرهنگی است. تأثیر این تلاش‌ها به چند «شرط لازم» وابسته است؛

یکم؛ شناخت توان درک مخاطبان.

دوم؛ دانش لازم برای بررسی رویکردهای شریعت در امور مربوط به جهات گوناگون زندگی بشر.

سوم؛ تفکیک بین «متون معتبر اولیه» (قرآن و سنت معتبره) و متون ثانویه (برداشت‌های عالمان دینی).

چهارم؛ شجاعت آشکارگویی یافته‌های علمی.

پنجم؛ حفظ ادب و اخلاق انسانی در نقد افراد و افکار.

اما سخن اصلی در این گفتار، مربوط به «بازبینی نقل با معیار عقل» است. کاری که بدون توجه به آن، نه «نقد علمی» تحقق می‌یابد و نه «شروط لازم» تأمین می‌گردد. شریعت‌های مختلف الهی (موسی، عیسی و محمد) که معمولاً به عنوان «ادیان گوناگون» معرفی می‌شوند (و صحیح آن است که «شرایع گوناگون» نامیده شوند) دارای متون مقدسی‌اند که رویکرد پیروان آن‌ها را بر اساس فهم آنان رقم می‌زند. می‌توان گفت که چندگانگی رویکردهای پیروان هریک از این شریعت‌ها، نشانگر اتفاقاتی درباره‌ی متون مقدس است که برخی از مهمترین آن‌ها عبارتند از؛

۱- نگاه‌های متفاوت به این متون و قرائت‌های گوناگون از یک متن.

۲- سره و ناسره کردن بخش‌هایی از متون و نادیده یا دیده گرفتن برخی دیگر.

۳- آگاهی یا ناآگاهی نسبت به تحریفاتی که در برخی متون مقدس هر شریعت پدیدار شده است ورویکردهای مبتنی بر آن.

در شریعت محمدی(ص) نیز گوناگونی رویکردهای ناشی از اتفاقات یادشده، آشکار است. هر یک از دیدگاهی با متون «قرآن و سنت» ارتباط پیدا کرده است و نتیجه‌ی آن «اختلافات بی‌شمار پیروان شریعت و حتی پیروان هر یک از مذاهب مختلف با دیگری» است. به گمان من، پیدا کردن رویکردی نزدیک به رویکرد صاحب شریعت(ص) در سایه‌ی «بازبینی نقل با معیار عقل» و داوری در مورد رویکردهای پیشینیان با توجه به رعایت «شروط لازم» در هر زمان و «معیار عقل بشری» در هر زمان، ممکن خواهد بود. در این مسیر به چند امر اساسی توجه می‌شود؛

الف) بازخوانی متون برگزیده‌ی رایج بین عالمان دینی، مبتنی بر عقلانیت جمعی بشر امروز و یافته‌های علمی و رایج کنونی.

ب) بازبینی متون مغفول یا نادیده گرفته شده از طرف پیشینیان (که می‌تواند ناشی از عدم سازگاری با دانش زمان‌های پیشین باشد) با معیار عقل و پذیرش مواردی که با رویکرد دانش جدید، هماهنگ‌اند.

پ) نگاه مجموعه‌ای به «مجموعه‌ی متون معتبر اولیه» و پرهیز از التزام به رویکردهای متضاد یا متناقض.

تلاش‌های علمی و فرهنگی بسیاری برای رسیدن به حقیقت شریعت (یا دین) لازم است که «نقد و باز اندیشی گفتمان دینی» قدمی استوار در راه رسیدن به آن مقصد است.

۱۲دی‌ماه۱۳۸۴، مشهد

بازبینی نقل با معیار عقل

به نام خدا

«نقد و باز اندیشی گفتمان دینی» نیازمند تلاش‌های علمی و فرهنگی است. تأثیر این تلاش‌ها به چند «شرط لازم» وابسته است؛

یکم؛ شناخت توان درک مخاطبان.

در هر گفتمانی، باید سطح دانش مخاطب یا مخاطبان در نظر گرفته شود. ارائه‌ی مطالبی که خارج از توان مخاطب باشد، نه توجهی را بر می‌انگیزد و نه کنشی را در پی دارد.

جلب نظر و پذیرش عملی، در صورتی توقع می‌رود که درک صحیحی از سخن و بیان ارائه شده برای مخاطب پدید آید.

بی‌توجهی به این شرط لازم، سبب بدآموزی‌ها و عملکردهای ناقصی است که هم زندگی مخاطب را خراب می‌کند و هم اندیشه‌ی ارائه شده را تحریف کرده و تصویری غیر واقعی از آن را به عنوان «صورت حقیقی» عرضه می‌کند.

یکی از مطالب پذیرفته شده در تفکر دینی، موضوعیت «عقل بشر» در نسبت انسان با کل شریعت است. به همین‌جهت در قرآن کریم آمده است که؛ «لایکلّف الله نفسا إلاّ وسعها = خداوند هیچ‌کس را به بیش از توان او مکلف نکرده است». این مضمون، شش نوبت در قرآن تکرار شده است(۱) و روایات معتبره نیز آن را تأیید کرده‌اند. در یکی از این روایات می‌خوانیم که: «رسول خدا(ص) هرگز با تمامی خرد و دانش خویش با مردم سخن نگفته است. بلکه خود ایشان فرموده است: ما پیامبران الهی، دستور گرفته‌ایم که با بشر، به اندازه عقلشان سخن بگوییم» (۲)

روایات در این نکته به تواتر رسیده‌اند که پیامبر خدا(ص) در هنگامه بیان احکام الهی (یعنی در تمام مدت رسالت خویش) به میزان توانایی مسلمانان برای پذیرش احکام خدا، توجه جدی داشته و از بیان یا شرح بسیاری از مطالب پرهیز کرده است. حتی در برخی موارد، پرسش‌های افراد را بدون جواب گذاشته و یا تصریح کرده است که چون پاسخ آن را تحمل نمی‌کنید، چیزی نمی‌گویم.

این مطلب حتی در قرآن نیز آمده است؛ «لاتسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسئوکم(۴)= نپرسید از چیزهایی که اگر پاسخش آشکار شود، ناراحتتان می‌کند». لازم است بدانیم که این آیه در سوره‌ی مائده است، که آخرین آیات نازل شده بر پیامبر گرامی اسلام است و مفهومش روشنگر آن است که تا آخرین روزهای حیات پیامبر خدا(ص)، امکان پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌ها وجود نداشته، چرا که درک و خرد بشر آن روز، آمادگی پذیرش آن را نداشته است.

در روایتی از امام رضا(ع) آمده است که: «توفّی النّبی و هو فی تقیّه = پیامبر خدا از دنیا رفت در حالی که در تقیه به سر می برد» (۳)

در روایتی معتبره از امام باقر(ع) نقل شده است که امیر مؤمنان علی(ع) برخی احکام را صرفاً به خانواده خود یاد داده و برای مردم آن را بازگو نکرده است. پرسیده می‌شود که چرا چنین کرده؟ در پاسخ می‌گوید که: می‌ترسید که پذیرفته نشود. (قلنا ما منعه ان یبیّن ذلک للنّاس؟ قال: خشی ان لایطاع). (۵)

مراعات سطح درک مخاطب، تا آنجا لازم است که در شریعت محمدی(ص) بر لزوم «تقیه‌ی مداراتی» به عنوان «اساسی‌ترین روش در تبیین حقایق نامأنوس با فرهنگ جامعه» مکرراً تأکید شده است. این رویکرد، روش شناخته شده‌ای بوده است که پیشینیان به آن ملتزم بوده و کمتر کسی از آن تخلف کرده است.

مرحوم آیت‌الله مطهری در مقاله‌ی «مشکلات اساسی سازمان روحانیت» نوشته است: «در سال‌های اول زعامت مرحوم آیت‌الله آقای بروجردی (اعلی‌الله مقامه) یک روز ضمن درس فقه، حدیثی به میان آمد که از حضرت صادق(ع) سؤالی

می‌کنند و ایشان جوابی می‌دهند... چون این حدیث متضمن تقیه از خود شیعه بود، نه از مخالفین شیعه، فرصتی به دست آن مرحوم داد که درد دل خودشان را بگویند. گفتند: تقیه از خودمانی مهم‌تر و بالاتر است. من خودم در اول مرجعیت عامّه، گمان می‌کردم از من استنباط است و از مردم عمل. هر چه من فتوا بدهم، مردم عمل می‌کنند. ولی در جریان بعضی فتواها (که برخلاف ذوق و سلیقه عوام بود) دیدم مطلب این‌طور نیست». (۶)

البته به این نکته نیز باید توجه کرد که؛ اعتقاد به لزوم مدارا با توان درک مخاطب، نباید به عوام‌زدگی و عوام‌گرایی در شریعت منجر شود (که با کمال تأسف در برخی موارد منجر شده است) و همیشه باید امکان اصلاح و رفع تحریفات و اندیشه‌های غیر دینی نسبت داده شده به دین و شریعت را، در دسترس مصلحان قرار داد.

گروهی باید امکان نقد و پالایش اندیشه‌های شریعت‌مداران و نسبت‌های مختلفی که به شریعت می‌دهند را بیابند تا راه بر «بدعت‌گزاران، غالیان و تحریف کنندگان» ببندند.

علاوه بر این، ارتقاء سطح علمی و دانش و تجربه‌ی عمومی بشر در عصر حاضر (بالنسبه به دو سه قرن اولیه‌ی حضور شریعت محمدی) نشان از «آمادگی مردم این زمان برای درک حقایق بیشتر و تحمل مطالب برتر» دارد.

یعنی اگر عدم آمادگی مردم در زمان رسول خدا(ص) و ائمه‌ی هدی(ع) سبب عدم بیان برخی احکام و یا اقتضای عدم مخالفت با برخی رویکردهای ناپسند رایج و «امضاء» برخی راه‌کارها بوده است، امروزه آمادگی لازم برای بیان آن احکام مکتوم و مخالفت شریعت با راه‌کارهای ناپسند، کاملاً وجود دارد.

به‌همین دلیل، مسؤولیت بازبینی احکام شریعت از این منظر، بر عهده‌ی عالمانی است که به ضرورت پالایش اندیشه‌ها، مبتنی بر روش‌های علمی و منطقی، رسیده‌اند.

لازم به ذکر است که اکثر قریب به اتفاق احکام غیر عبادی شریعت محمدی(ص) از نوع «احکام امضایی»اند. یعنی شارع مقدس، راه‌کارهایی که عقلای بشر (در زمان پیامبر) برای سامان دادن به زندگی خویش به آن ملتزم بوده‌اند را مورد بررسی قرار داده و معقول‌ترین و عادلانه‌ترین آنها را گزینش و امضا کرده است. علت اصلی امضای آن احکام، رواج و گسترش آن رویکردها در میان عقلای بشر یا عقلای جامعه عرب یا مردم مکه و مدینه بوده است. این رواج، نشانگر سطح عقلانیت و پذیرش آن مردم است، و البته سعی شارع مقدس بر گزینش بهترین راه‌کارهای موجود بوده است.

به عبارت دیگر، احکام امضایی اسلام «احکامی عرفی» هستند که توان عقلی بشر آن زمان را مراعات کرده‌اند. دلیلی وجود ندارد که «مراعات توان عقلی بشر در عصر حاضر» را از چشم‌انداز احکام شریعت محمدی(ص) خارج بدانیم و صرفاً به «جمود بر ظواهر» اکتفا کنیم.

دوم؛ دانش لازم برای بررسی رویکردهای شریعت در امور مربوط به جهات گوناگون زندگی بشر.

ظاهراً بسیاری گمان می‌کنند که لفظ «شرع» مرادف با «فقه» است. به گمان من این تصور صحیح نیست، چرا که «شرع یا شریعت محمدی(ص) در سه حوزه‌ی؛ کلام، اخلاق و فقه، عرضه شده است» بنابراین، واژه‌ی «شرع» شامل مباحث کلامی، اخلاقی و فقهی می‌شود.

عنوان «دین» در متون شریعت محمدی(ص) نسبت به عنوان «شریعت» عنوانی «اعم» است. یعنی وقتی از عنوان «دین» بهره می‌گیرد که «همه‌ی شرایع» را مورد توجه قرار می‌دهد. مثلاً مقصود قرآن از عبارات؛ «إن الدین عندالله الإسلام = دین، نزد خدا، تسلیم شدن در برابر حق است» یا «فمن یبتغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه = هرکس به دینی جز اسلام، ملتزم شود از او پذیرفته نمی‌شود»، همان «اسلام» است که در قرآن از قول «نوح، ابراهیم، اسحق، اسماعیل، یعقوب،

فرزندان یعقوب، سلیمان، بلقیس، موسی، فرعون، عیسی و حواریون» نیز «اقرار، توصیه و التزام به آن» نقل شده است.(۷)

اما وقتی سخن از «شریعت» به میان می‌آید، صریحاً به «تکثر شریعت‌ها» اقرار می‌کند و می‌گوید که؛ «**لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا** = برای هر گروهی از شما، یک شریعت و راهی را قرار دادیم» (۸) و این جمله را «پس از شمارش شریعت موسی، عیسی و محمد (علیهم صلوات‌الله)» می‌گوید تا معلوم شود که «راه‌کارهای مختلف شرایع، مباینتی با وحدت دین ندارد».

مطابق نصّ قرآن «اساس دین بر سه اصل؛ ایمان به خدا، ایمان به روز رستاخیز و عالم آخرت، و لزوم عمل صالح آدمیان، استوار است» (من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا، فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون). (۹)

البته راه رسیدن به «عمل صالح» که «تنها هدف عملی و دنیایی دین یگانه‌ی خدای یگانه است» از طرق و صراط‌هایی می‌گذرد که عمدتاً در «شرایع الهیه» به آن‌ها توجه شده است ولی (به گمان من) منحصر در آن‌ها نیست.

«انگیزه‌ی ارسال رسل و تشریع شرایع» را متن شریعت محمدی(ص) صریحاً در قرآن کریم، توضیح داده است. در این‌خصوص به چند آیه‌ی قرآن (به عنوان نمونه) می‌پردازم؛

الف) کان النّاس امّة واحدة، فبعث الله النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه... = مردم به صورت جمعی هماهنگ (امت) بودند، پس از آن دچار اختلاف شدند، سپس خداوند، پیامبرانی بشارت دهنده و پرهیز دهنده را بر انگیخت و با آنان، کتاب (قانون) مبتنی بر حق را نازل کرد تا در مسائل اختلافی بین مردم، حق را بیان کنند. (۱۰)

ب) و ما أنزلنا علیک الکتاب إلاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون = و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکار کنی حق را

برای آدمیان، در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، و این هدایت و رحمت خدا بر گروهی است که ایمان می‌آورند. (۱۱)

ج) **و لقد بعثنا فی کلّ امّة رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطّاغوت... لیبیّن لهم الّذی یختلفون فیه، و لیعلم الّذین کفروا انّهم کانوا کاذبین** = و حقیقتاً برانگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری گزیدن از سرکشی و سرکشان... تا برای آنان حق را آشکار کنند در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند و تا منکران حق بدانند که دروغگو بوده‌اند. (۱۲)

در این آیات (و برخی آیات دیگر که مجال طرح همه‌ی آن‌ها نیست) با صراحت کامل، اقرار شده است که «کار ویژه‌ی شرایع» در محدوده‌ی زندگی دنیوی، دخالت در «مسائل اختلافی» است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند.

تنها مطلبی که جزئیات آن ظاهراً دور از دسترس عقل بشر است (گرچه کلیات آن اجمالاً در دسترس است) و شرایع «مستقل در طرح آن»اند، موضوع خدا و آخرت و بحث عبادات است.

د) لقد ارسلنا رسلنا بالبینات، و انزلنا معهم الکتاب و المیزان، لیقوم النّاس بالقسط = ما مؤکداً پیامبران را با شواهدی آشکار کننده فرستادیم و کتاب (قانون) و میزان را با آنان نازل کردیم، تا بشر به عدالت برخیزد (۱۳)

در این آیه، به «هدف دنیایی شرایع» که «عدالت» است (و مصداق کامل «عمل صالح» است) تصریح شده است. سایر عناوین قرآنی یا روایی که در مقام تبیین «کارکرد پیامبران و شرایع»اند، به عناوین کلی «عدالت» و «بیان حق در مسائل اختلافی عقلاء بشر» بر می‌گردند.

حال از خود باید بپرسیم که؛ چرا خدای رحمان «بیان حقایق در مسائل اختلافی» را وظیفه‌ی پیامبران و شرایع دانسته است و سخنی درباره‌ی «مسائل اجماعی عقلاء» به عنوان وظیفه‌ی آنان بیان نکرده است؟

به گمان من، این نکته همان اصل اساسی‌ای است که باید مورد توجه قرار گیرد. یعنی در این‌گونه موارد «وظیفه‌ی عقلانی اقتضاء می‌کند که اجماعیات عقلانی را بپذیرند و از آن تخلف نکنند». یعنی همه‌ی آدمیان، این مطلب را به عنوان یک «اصل موضوعی» پذیرفته‌اند.

برای تأیید بیشتر این مطلب، باید به روایاتی مراجعه کرد که می‌گویند؛ «تمامی امور بر سه گونه‌اند؛ یا آشکار در رشد (هدایت و رسانا بودن به مقصد)اند، یا آشکار در غیّ (گمراهی و نارسانای به مقصد)اند و یا اختلافی‌اند، اوّلی را باید برگزید، دومی را باید اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد»(۱۴)

این روایات نیز تأیید می‌کنند که «آنچه نزد عقلاء موجب هدایت و رشد آشکار است» باید تبعیت شوند و «آنچه نزد عقلاء باعث گمراهی آشکار است» باید وانهاده شوند و «آنچه عقلاء در مورد هدایت و رشد یا گمراهی آن اختلاف‌نظر دارند» در محدوده‌ی اظهارنظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرند.

اشاره شد که قرآن کریم، هدف نهایی از بعثت تمامی انبیای الهی و فرستادن کتاب‌های آسمانی را در دو عنوان «داوری در مسائل اختلافی و قیام بشر برای عدالت» معرفی کرده است. اگر بپذیریم که «عدالت نهایی و مطلق» به معنی «تساوی» است، راه حل اساسی برای رفع مشکلات موجود بین برخی رویکردهای عقلانی و عرفی عصر حاضر با برخی احکام شریعت را پیدا کرده‌ایم. این مفهوم در کتاب‌های لغت عرب، آشکارا بیان شده است (۱۵)

«خواجه نصیرالدین طوسی» در این خصوص نوشته است؛ لفظ «عدالت» از روی دلالت، مبنی است از معنای «مساوات»... بدین سبب، در نسبت، هیچ نسبتی شریف‌تر از «نسبت مساوات» نیست. عادل کسی بود که مناسبات و مساوات می‌دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را،... به حقیقت، واضع تساوی و عدالت، ناموس الهی است... (۱۶)

همین برداشت از معنی عدالت، از قول «ارسطو» نیز نقل شده است که؛ «کسی که به ناموس الهی متمسک باشد، عمل به طبیعت مساوات کند...» (۱۷)

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارند که عدالت را به منزله‌ی «محور اصلی مطلوبات خداوندی» و نزدیک‌ترین را برای رسیدن به تقوی، قرار داده‌اند. در جایی از قرآن می‌خوانیم؛ «إن‌الله یأمر بالعدل و الإحسان = همانا خدا به عدل و نیکوکاری دستور می‌دهد/ نحل/۹۰» و در جایی دیگر آمده است؛ «إعدلوا هو أقرب للتقوی = عدالت بورزید چرا که نزدیکتر به پرهیزکاری است/ مائده/۸» و در سخنی دیگر، توصیه می‌کند که؛ «اقسطوا إن الله یحب المقسطین = عدالت بورزید، همانا خدا افراد عدالت‌پیشه را دوست می‌دارد/ حجرات/۹». می‌توان گفت که این آیات، بیانگر «روح تمامی احکام شرعی» است.

مرحوم شهید آیت‌الله مطهری، می‌نویسد؛ ای عجب، که دیگران به روح اسلامی نزدیک می‌شوند ولی فقهای ما توجه ندارند که اصل «إن الله یامر بالعدل والإحسان» به منزله روح و مشخص سایر مقررات حقوقی اسلامی است و لهذا بر ظواهر و قوالب جمود می‌کنند و روح را از دست می‌دهند. (۱۸)

البته باید پذیرفت که برخی از فقهای شیعه به این نکته واقف بوده‌اند که روح احکام اسلام، عدالت است. مرحوم آیت‌الله خمینی، در مباحث فقهی خود در نجف، آورده است؛ «الأحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیّة لإجرائها و بسط العدالة = احکام فقهی شرعی، اموری عرضی‌اند و ابزارهایی هستند که برای اجراء و گسترش عدالت، مورد پسند واقع شده‌اند». (۱۹)

حتی می‌توان گفت که تمامی فقهای اصولی قائل به ابتناء احکام بر «مصالح و مفاسد نفس الامری» تلویحاً به این نکته اشاره کرده‌اند که؛ روح و هدف احکام شرعی «ایجاد عدالت» است.

خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «نوامیس الهی... سه صنف باشد؛ اول؛ آنچه راجع بود به هر نفسی به انفراد، مانند عبادات و احکام. دوم؛ آنچه راجع بود به

اهل منازل به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات. سوم؛ آنچه راجع بود به اهل شهرها و اقلیت‌ها، مانند حدود و سیاسات. و این نوع علم را فقه خوانند و چون مبدأ این جنس اعمال، –وضع– است، به تقلّب اصول و تغلّب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در تبدل افتد» (۲۰)

ایشان «تبدل در قوانین و احکام فقهی» را به «تبدل و تحول روزگار» موکول کرده و آن را تأیید کرده است.

مرحوم شیخ طوسی نیز در بیان علت نسخ شرایع سابقه، توسط شریعت محمدی(ص) از دلیلی استفاده می‌کند که عقلی و تجربی است. او می‌نویسد؛ «شریعت پیامبر ما، نسخ کننده شرایع سابقه است به این جهت که مصالح بشر به حسب زمان و افراد تغییر می‌کند، همان‌گونه که معالجات پزشکی برای هر مریضی به حساب مزاج و بیماری او متفاوت است» (۲۱)

می‌دانیم که «دلایل عقلی تخصیص بردار نیستند». بنا بر این، اگر «تغییر مصالح بشر به حسب زمان و افراد» دلیل کافی برای «نسخ شرایع سابقه» و وانهادن احکام آن شرایع است، می‌تواند در درون یک شریعت نیز مؤثر باشد و باعث «متغیر بودن احکام شریعت» باشد. پس می‌توان گفت که بر اساس استدلال شیخ طوسی و عدم تخصیص دلیل عقلی (تبعیت احکام از علت غائی، که مورد استناد است)، علی القاعده باید ایشان نیز با متغیر بودن آن دسته از احکامی باشند که مصالح بشر در خصوص آن‌ها دچار تغییر شده است. اگر این «کبرای کلی» پذیرفته شود، سایر موارد نزاع، بحثی «صغروی» خواهند شد که اختلاف نظر در آن طبیعی و پذیرفتنی است.

مرحوم آیت‌الله مطهری، می‌گوید؛ «مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف و سیستم قانون‌گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو، امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم خود اسلام،

در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتواهای مختلف بدهد و در واقع، کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است و در یک زمان حرام. در یک زمان واجب است، در زمان دیگر مستحب. یک زمان چنین است، یک زمان چنان» (۲۲).

با توجه به مطالب یادشده، می‌توان سخن از «ثابت و متغیر شریعت» را گسترش داد و ملاک اساسی را کشف کرد و مبتنی بر آن، به بازبینی متون شریعت، اقدام کرد.

سوم؛ تفکیک بین «متون معتبر اولیه» (قرآن و سنت معتبره) و متون ثانویه (برداشت‌های عالمان دینی).

مقصود از «متون معتبر اولیه» در این عبارت، چیزی نیست جز «قرآن و روایات معتبره از صاحب شریعت» که قابلیت برداشت‌های گوناگون (امّا روش‌مند) را دارد. آنچه اندیشمندان پیشین برداشت کرده‌اند و آنچه اکنون و پس از این برداشت شود، متکی بر متنی است که انتساب آن به صاحب شریعت، با دلایل مطمئنّه اثبات شده باشد.

«برداشت‌های متفاوت عالمان شریعت» از متون اولیه را به عنوان «متون ثانویه» می‌شناسیم. تفاوت این دو متن در این نکته است که متون اولیه، «نسخه‌ی اصلی است و قابلیت استناد دارد». یعنی هر پژوهشگری می‌تواند صرفاً متکی بر آن متن، چیزی را به شریعت نسبت دهد، ولی نمی‌تواند صرفاً با استناد به متون ثانویه، چیزی را به شریعت منتسب کند.

بنابراین، معیار عمومی برای درک حقیقت شرع (درحد توان بشری) مراجعه‌ی مستقیم به متون اولیه‌ی شریعت است، که «حقی همگانی» است و البته محتاج دانش لازم برای بهره‌گیری از آن است. هرکس در این زمینه کوتاهی کند یا ضرورت زندگی او را از این کار باز دارد، طبیعتاً پیرو برداشت‌های علمی دیگران خواهد شد.

گرچه در متون اولیه روایی، اختلافات و تعارضاتی وجود دارد که منجر به اختلاف‌نظرهای فقیهان گردیده است، ولی این اختلافات، کمتر از مجموعه‌ی اختلافات موجود در متون ثانویه است.

اختلاف فتاوی فقهای شیعه به گونه‌ای است که مرحوم علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعه» نزدیک به چهار هزار صفحه (با چاپ جدید) را به نقل برخی مسائل اختلافی فقهای شیعه از قرن چهارم تا قرن هشتم اختصاص داده است. مطمئناً اگر کسی بخواهد مجموعه‌ی نظریات اختلافی فقهای شیعه از قرن دوم تا پانزدهم را با تمامی جزئیات یادآوری کند، به نتایج سرسام‌آوری خواهد رسید.

عدم آگاهی پیروان شریعت محمدی(ص) از این همه اختلاف و عدم تفکیک بین متون اولیه و ثانویه، سبب شده است تا بسیاری از فتاوی مشهور، اشتباهاً از سوی برخی افراد به عنوان «فتاوی اجماعی و مورد توافق» ارزیابی شوند.

ادعاهای بی‌اساس برخی عالمان و فقیهان در مورد «ضروری دین یا مذهب» خواندن برخی فتاوی اختلافی، به خوبی نشان می‌دهد که «تنگ‌حوصلگی برخی افراد، به محدوده‌ی بحث‌های علمی آنان نیز راه یافته است». راه حل اساسی برای پایان دادن به این ادعاهای بی‌اساس، بازبینی و بازخوانی متون اولیه و ثانویه و ارائه‌ی آشکار نتایج، به مجامع علمی و افکار عمومی پیروان شریعت است.

گرچه مخالفت با برخی فتاوی اجماعی (متون ثانویه) در صورتی که مبتنی بر مدارک معتبره‌ی متون اولیه باشد (آیه‌ای از قرآن یا روایتی معتبره)، نه تنها اقدامی بر علیه «ضروری شریعت یا مذهب» ارزیابی نخواهد شد، که می‌تواند ناشی از ترجیح برداشت‌های عرفی این زمان بر برداشت‌های رایج عرفی زمان‌های پیشین باشد.

روایاتی از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است که رویکرد مسلمانان نسبت به روایات (بخش عمده‌ای از متون اولیه) را سه وجهی می‌دانند؛ ۱- پذیرش ۲- امتناع ۳- انکار. البته آنچه به آن توصیه شده است حرمت انکار و جواز پذیرش

یا امتناع است. یعنی هر مسلمانی حق دارد که روایت نقل شده از رسول خدا(ص) یا ائمه هدی(ع) را بپذیرد و به کار بندد و یا آن را نپذیرد و به کار نبندد. تنها چیزی که ممنوع شمرده شده است «انکار غیر علمی روایات» است.

در متن روایتی معتبر، امام باقر(ع) از رسول گرامی اسلام(ص) نقل می‌کند (که مضمونش در روایات دیگری تأیید شده است)؛ «اگر روایتی از رسول خدا نقل شد، آنچه را که قلب آدمی نسبت به آن واکنش مثبت نشان داده و پذیرای آن می‌شود، باید پذیرفت و به کار بست و آنچه قلب آدمی نسبت به مفاد آن واکنش منفی نشان می‌دهد (که در متن روایت می‌گوید «ما اشمازت قلوبکم... = آنچه قلب شما از آن مشمئز می‌شود.»)(۲۳) باید کناری گذاشته و به آن عمل نکرد، ولی حق نیست که به خاطر عدم پذیرش قلبی، اصل صدور آن را انکار کنیم، چرا که ممکن است، حقیقتی وراء عقل و درک ما را گزارش کرده باشد و در آینده، معنی و مفهوم آن روشن گشته و آیندگان از آن بهره گیرند.

وقتی نسبت به اصل حدیث پیامبر(ص) یا ائمه طاهرین(ع) «حق وانهادن و عمل نکردن» برای اهل ایمان به رسمیت شناخته شده است، حق رد نظریات مشهور، و یا اجماعی، که حداکثر توان آن «اثبات اجمالی وجود روایتی است که به دست ما نرسیده» به طریق اولی برای اهل ایمان وجود دارد و نمی‌توان از عدم التزام عملی به فتاوی اجماعی یا مشهور فقهاء، عنوان عدم التزام به اسلام، مذهب و یا انکار ضروری شریعت را کشف کرد.

بنابراین اگر روایتی معتبره، در مسائل اجماعی یا مشهور فقه پیدا شود که با برداشت پیشینیان مخالف باشد ولی با برداشت عقلای بشر، در عصر حاضر موافق باشد، بدون هیچ تردیدی می‌توان به آن فتوا داد و هیچ تردیدی در مشروعیت چنین رویکردی نمی‌توان کرد.

توجه شود که؛ اگر فتاوی اجماعی یا مشهوره در مواردی باشند که روایات متعارضه داشته باشند، در این‌صورت، اجماع مورد ادعا، «اجماعی مدرکی» خواهد بود که حتی در خوشبینانه‌ترین گرایشات اصولیین شیعه به اجماع،

حجیّت ندارد. حال اگر با این رویکرد به سراغ فقه سنتی برویم، بسیاری از مشکلات ناشی از لزوم مراعات نظریات مشهور فقها را می‌توان حل کرد. توجه به مجموعه‌ی برداشت‌های موجود در فقه سنتی (اعم از مشهور و غیر مشهور) احتمالات منطقی بیشتری را پیش روی عالمان شریعت قرار می‌دهد که توانایی حل مشکلات امروز جامعه‌ی بشری را افزایش می‌دهد، در صورتی که اتکای انحصاری به نظریه مشهور فقهاء، هرگز این قابلیت را ندارد.

چهارم؛ شجاعت آشکارگویی یافته‌های علمی.

بازبینی متون اولیه و ثانویه و نقد و بررسی آن‌ها، احتیاج مبرمی به «شجاعت» برای بیان یافته‌های علمی در مجامع سنتی دارد. اکثر افراد، از پذیرش مسؤولیت در این زمینه طفره رفته‌اند و هنوز نیز از زیر بار سنگین آن شانه خالی می‌کنند.

آیت‌الله مطهری (ره) می‌نویسد؛ «هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به‌خاطر مصلحت بزرگ‌تر باید از مصلحت کوچک‌تر دست برداشت و به‌خاطر مفسده بزرگ‌تری که اسلام دچارش می‌شود، باید مفسده‌های کوچک‌تر را متحمل شد. در این، احدی شک ندارد. اگر می‌بینید عمل نمی‌شود، به اسلام مربوط نیست. یا به این است که فقیه زمان، مصالح را تشخیص نمی‌دهد یا فقیه زمان خوب تشخیص می‌دهد ولی از مردم می‌ترسد، جرأت نمی‌کند. باز هم تقصیر اسلام نیست. فقیه، شهامتی را که باید داشته باشد، ندارد» (۲۴).

نتیجه‌ای که از این قضیه حاصل شده است، رایج شدن باورهای غلو آمیز کلامی و فتاوی سخت‌گیرانه‌ی مبتنی بر «اشعری‌گری» و «اخباری‌گری» است.

شهید آیت‌الله مطهری درباره اینکه به چه علتی فقیه از بیان نظر علمی خویش استنکاف می‌کند و آن را پنهان می‌دارد، نوشته است؛ «در انسان، تمایل به اینکه هم‌رنگ جمع شود، زیاد است. در فقها این قضیه زیاد است. یک فقیه مسأله‌ای را استنباط می‌کند ولی جرأت نمی‌کند ابراز نماید. می‌رود می‌گردد ببیند در فقهای عصر، هم‌فکر و هم‌رأی برای خودش پیدا می‌کند یا نه. کمتر فقیهی است که

وقتی رفت گشت و دید هیچ‌کس چنین چیزی نگفته، جرأت کند فتوایش را اعلام نماید. یعنی وقتی خودش را در راهی تنها می‌بیند؛ وحشت می‌کند. سایر رشته‌ها هم چنین است...» (۲۵).

داد و ستد آسان اندیشه‌های بشری در عصر حاضر و سرعت بیش از پیش انتقال اطلاعات، به‌گونه‌ای است که اگر افراد مؤمن به یک اندیشه، خود به نقد و بررسی اندیشه‌های خویش نپردازند، از سوی مخالفان، بی‌رحمانه مورد انتقاد قرار گرفته و شدیداً زیر سؤال می‌روند.

اگر روزگاری بر بشریت گذشته است که می‌شد با کتمان برخی مسائل و بی‌توجهی به برخی پرسش‌ها و انتقادات، خود و جامعه را از لرزه و پس‌لرزه‌های اندیشه‌های تخریبی در امان نگه داشت، امروزه نمی‌توان با هیچ ابزاری از طرح آن اندیشه‌های مخرب، جلوگیری کرد.

علاوه بر این، بسیاری از پرسش‌های علمی، پیش‌شرط لازم برای رشد و توسعه‌ی هر اندیشه‌ای است. در حقیقت، اندیشه‌ای می‌تواند در دنیای امروز، استوار بماند که هرروزه خود را به اطلاعات روز، مجهز سازد و پاسخ مناسب هر پرسشی را در زمان طرح اولیه و اوج شور و نشاط علمی، بیابد و ارائه کند.

در دنیایی که بسیاری از امور غیبیّه‌ی هزار سال قبل، به شهود عمومی رسیده است (مثل اطلاع از جنسیت فرزندی که در رحم مادر است) و بشر مجهز به علوم جدید تجربی، مسیر «از غیب به شهود رساندن» مسائل را در پیش گرفته است، نباید از شریعت محمدی(ص) انتظار داشت که با «جمود بر ظواهر و قوالب پیشین» و بدون توجه به «روح احکام و اهداف اخلاقی و کلامی» پا به میدان گذارد.

مطمئناً قالب‌های ظاهری و مصادیق احکام (که مبتنی بر احکام کلی و اساسی‌اند) تا زمانی که رسانای به اهداف شرعی باشند، باقی می‌مانند و زمانی که تبدیل به

قالب‌هایی بی‌محتوا و نارسانای به مقاصد و اهداف شدند، جای خود را به راه‌های رسانا یا رساناتر به مقصد خواهند داد.

بازخوانی مؤمنانه‌ی متون اولیه و ثانویه، و ابراز شجاعانه‌ی یافته‌های علمی و روش‌مند آن، می‌تواند راهی مطمئن برای رسیدن به «حقیقت مطلوبات شریعت» باشد.

پنجم؛ حفظ ادب و اخلاق انسانی در نقد افراد و افکار.

اما سخن اصلی در این گفتار، مربوط به «بازبینی نقل با معیار عقل» است. کاری که بدون توجه به آن، نه «نقد علمی» تحقق می‌یابد و نه «شروط لازم» تأمین می‌گردد.

باید توجه شود که نقد علمی، مستلزم مراعات ادب و اخلاق انسانی نیز هست. بهره‌گیری از واژگان اهانت‌بار یا تحقیرآمیز و استفاده از اتهام‌پراکنی یا انگیزه‌خوانی، عملاً سبب می‌شود که عمده‌ی توجه مخاطب یا مخاطبان، به پاسخ‌گویی به اتهامات و یا مقابله‌ی به مثل، جلب شود و عملاً نقد و پاسخ‌های علمی، فراموش گردند و یا به حاشیه رانده شوند.

البته، نباید تصور شود که محترم دانستن افراد و افکار، در گرو «عدم نقد» آنان است. بلکه باید به‌گونه‌ای دیگر به مسأله نگریست، تا «توجه ناقد به متن مورد انتقاد وی» نشانه‌ی احترام و «ارزش قائل شدن برای آن اندیشه» تلقی شود.

آشکار است که وقتی افراد صاحب‌نظر، وقت خود را به نقد یک اندیشه اختصاص می‌دهند، به «ارزش توجه و صرف وقت برای پاسخ‌گویی یا نقد آن اندیشه» اعتراف کرده‌اند. یعنی آن اندیشه را چندان مهم و تأثیرگذار دانسته‌اند که پرداختن به نقد و بررسی آن را لازم شمرده و به آن اقدام کرده‌اند.

تنها چیزی که می‌تواند این معادله را کاملاً برهم زند، بهره‌گیری انتقاد کننده از عباراتی است که نشانگر تحقیر یا توهین نسبت به آن فرد یا اندیشه باشد.

طبیعی است که «بازبینی و بازخوانی مؤمنانه‌ی متون شریعت» و نقدهای ناشی از آن نسبت به نظریات رایج، تنها مبتنی بر رعایت ادب و اخلاق انسانی، میسر خواهد شد.

***

اکنون باید دید که چندگانگی رویکردهای پیروان هر یک از این شریعت‌ها، نشانگر چه اتفاقاتی درباره‌ی متون مقدس است؟

شاید بتوان گفت که برخی از مهم‌ترین عوامل برداشت‌ها و رویکردهای مختلف، عبارتند از؛

۱- نگاه‌های متفاوت به این متون و قرائت‌های گوناگون از یک متن.

اگر مبنای کلامی ما درباره‌ی رابطه‌ی «خدا، انسان و طبیعت» بر اساس «اصالة الإباحه‌ی عقلیه» باشد، و مبنای اخلاقی ما؛ اخلاق، به منزله‌ی «تنظیم کننده‌ی روابط اجتماعی» باشد و نه صرفاً به منزله‌ی «تنظیم کمالات فردی» و فقه ما تابعی از اهداف تعریف شده در دو بخش کلام و اخلاق باشد، و هندسه‌ی آن بر این ترتیب استوار باشد، به مجموعه‌ای هماهنگ و کارآ خواهیم رسید.

اگر مبتنی بر «اصالة الحظر عقلیه» (که مبنای فکری اشاعره و اخباریون شیعه و تعداد اندکی از اصولیین شیعه است) به رابطه‌ی خدا، انسان و طبیعت، نگاه کنیم و اخلاق را صرفاً به «کمالات فردی» فروکاهیم و فقه را مجموعه‌ای نامنظم و به‌دور از «مصالح و مفاسد واقعیه» ارزیابی کنیم، شاهد وضعیتی خواهیم شد که اکنون دچار آنیم.

خوشبختانه، مبنای نظری پذیرفته شده از سوی اکثریت بیش از ۹۵ درصدی اصولیین فقهاء و متکلمان شیعه و معتزلیان از اهل سنت، چیزی جز «اصالة الإباحة العقلیة» نیست. نتیجه‌ای که از این دیدگاه حاصل می‌شود، مباح و مجاز بودن تمامی بهره‌مندی‌های بشر از توانایی‌های طبیعی خود و امکانات موجود در طبیعت و جهان هستی است و تنها مواردی که مبتنی بر دلایل اطمینان‌آور عقلی

و نقلی ممنوع شده باشند، از این قاعده مستثنی می‌شوند. یعنی «اصل بر مجاز بودن همه چیز است به‌جز مواردی خاص و محدود که با دلیل اطمینان‌آور، ممنوع بودن آن‌ها ثابت شده باشد».

در برابر این دیدگاه، رویکرد «اصالة الحظر» است که معتقد است؛ «اصل بر ممنوع بودن همه چیز است به‌جز مواردی که با دلیل اطمینان‌آور، مجاز بودن آن ثابت شده باشد».

تفاوت این دو دیدگاه از شریعت محمدی(ص) در مثل به دو مسافری می‌ماند که، یکی عازم سفر شرق است و دیگری عازم سفر غرب. یکی تصرف در همه چیز را بر آدمی مباح و مجاز می‌داند، مگر آنکه با دلایل مطمئنه، وجوب یا حرمت آن اثبات شود. دیگری همه چیز را ممنوع و حرام می‌داند، مگر آنکه با دلایل مطمئنه، وجوب یا اباحه‌ی آن اثبات شود.

با کمال تأسف، عملکرد اکثریت عمده‌ای از فقهاء اصولی شیعه در بسیاری از مسائل فقهی به گونه‌ای است که تحت تأثیر «اصالة الحظر» اظهارنظر کرده و اصل را بر ممنوعیت گذاشته‌اند، درحالی که به لحاظ نظری، معتقد به «اصالة الإباحه»اند. یعنی عملاً به مبنای علمی خویش، ملتزم نمانده و برخلاف آن اقدام کرده‌اند.

تابع قرار دادن «احکام» برای «اخلاق و مبانی اخلاقی» و تابع قرار دادن هر دوی آنها برای «باورها و مبانی کلامی» مقتضای عقل و نقل است و قاعده‌ی «تبعیت فرع از اصل» نیز آن را تأیید می‌کند. اما اکنون و در فرهنگ رایج مذهبی، به شیوه‌ای معکوس عمل می‌شود و این فقه است که اخلاق و باورها را تعیین می‌کند. اگر ترتیب هندسی اصل و فرع شریعت، مراعات شود، نمی‌توان دلایلی را ترجیح داد که اخلاق انسانی را مخدوش کرده و فی‌المثل اجازه‌ی اهانت، سرقت، قتل و امثال آن را نسبت به هر انسان «غیر مؤمن» می‌دهد. بلکه اگر اهداف اخلاقی تعیین کننده گرایشات فقهی باشد، ترجیح داده می‌شود تا به

روایاتی مراجعه گردد که می‌گوید: «خداوند از کوچکترین ظلمی به انسان‌ها نمی‌گذرد اگر چه آنها کافر باشند (فانی لم ادع ظلامتهم و ان کانوا کفارا)» (۲۶).

۲- سره و ناسره کردن بخش‌هایی از متون و نادیده یا دیده گرفتن برخی دیگر.

متون معتبره‌ی شرعی بسیاری وجود دارند که با نظریات رایج فقهی ناسازگارند. معمولاً این‌گونه متون، از سوی عالمان پیشین، مورد بی‌توجهی (اعراض) قرار گرفته یا به نفع متون سازگار با برداشت‌های رایج، تأویل و تفسیر شده‌اند. بیشتر روایات ناسازگار با برداشت‌های رایج را «حمل بر تقیه» و یا «تضعیف» کرده‌اند و آیاتی از قرآن را که ناسازگار دیده‌اند، به اجمال و ابهام و یا تخصیص و تقیید کشانده‌اند. ظاهراً می‌توان گفت که؛ دلیل اصلی این رویکردها، احساس عدم سازگاری با فرهنگ مورد نظر پیشینیان بوده است.

این در حالی است که بسیاری از متون تأویل شده یا گرفتار اعراض، با رویکردهای عقلانی بشر در عصر حاضر هماهنگ‌تر و سازگارترند.

با توجه به «حق انتخاب و ترجیح نصی خاص از نصوص متعارضه» (در بحث تعارض امارات) برای همه‌ی مسلمانان و مجتهدان، و ترجیح نصوص منطبق با فرهنگ زمانه‌ی گذشته از سوی فقهای پیشین، توجه به این «متون مغفول» و هماهنگ با عقلانیت بشر امروز و ترجیح آنها بر دیدگاه‌های پیشینیان، نه تنها از نظر علمی و منطقی، اشکالی ندارد که در برخی موارد، لازم و ضروری است.

عدم توجه جدی مدافعان نظریات رایج، به برداشت‌هایی که مبتنی بر اعتنای به این روایاتند، توجیه علمی محکمی ندارد.

سره و ناسره کردن روایات، در بسیاری از موارد، در گرو پذیرش «وجود تحریفات در متون روایی» است. ملاک‌های معتبر، برای کشف صحیح و سقیم، نزد گروه‌های مختلف فکری، متفاوت است. اگر ملاک واحدی وجود داشته باشد، تنها «انطباق یا عدم انطباق با قرآن» است. البته این ملاک هم در گرایش

عملی برخی گروه‌ها، دچار تفسیرهایی شده است که کاربرد آن را شدیداً تقلیل داده است.

۳- آگاهی یا ناآگاهی نسبت به تحریفاتی که در برخی متون مقدس هر شریعت پدیدار شده است و رویکردهای مبتنی بر آن.

سخن دیگر این است که؛ تردیدی در وجود روایات مجعوله، تحریفات عمدی و سهوی، و لفظی و معنوی در مجموعه‌ی عظیم «روایات» نمی‌توان کرد.

روایات معتبره‌ی فراوانی وجود دارند که به موضوع «تحریف» پرداخته‌اند. اگر این روایات، معتبر ارزیابی شوند، مدلول آن‌ها «تحریف برخی متون روایی» است. اگر نفس این روایات، نامعتبر ارزیابی شوند، خود همین روایات را به عنوان مصداق صحت ادعای موجود در آن‌ها باید دانست. بنا بر این، راهی برای انکار «وجود تحریفات» در متون روایی، باقی نمی‌ماند.

لازمه‌ی این مطلب، رو آوردن به سره و ناسره کردن روایات، مبتنی بر دلایل عقلیه و نصوص و ظواهر قرآن است. گرچه برخی رویکردها (اشاعره، ظاهریه و اخباریه) ملاک معتبر برای سره و ناسره کردن روایات را، نصوص و ظواهر قرآن و سیره‌ی قطعیه، معرفی کرده‌اند و اعتباری برای «عقل» قائل نشده‌اند.

با کمال تأسف، بسیاری از اصولیین شیعه، ملاک‌هایی همچون؛ «مخالفت با رویکرد اهل‌سنت» را نیز به عنوان ملاک جدی ارزیابی و سره و ناسره کردن روایات شیعه، قرار داده‌اند. رویکردی که عملاً هیچ نتیجه‌ای جز «اصرار بر تفرقه» و «دوری از اتحاد و اجتماع مسلمین» در بر نداشته و ندارد.

گویا خدای سبحان بر «لزوم وحدت مسلمین و پرهیز از تفرقه» هیچ دستور مؤکدی نداده است و آیه‌ی؛ «واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا» را برای غیر مسلمانان نازل کرده است!!

گوناگونی رویکردهای ناشی از نظریات یاد شده، آشکار است. هر یک از دیدگاهی با متون «قرآن و سنت» ارتباط پیدا کرده است و نتیجه‌ی آن «اختلافات

بی‌شمار پیروان شریعت و مذاهب گوناگون و حتی پیروان یک مذهب با هم» است. به گمان من، پیدا کردن رویکردی نزدیک به رویکرد صاحب شریعت(ص) در سایه‌ی «بازبینی نقل با معیار عقل» و داوری در مورد رویکردهای پیشینیان با توجه به رعایت «شروط لازم» در هر زمان و «معیار عقل بشری» در هر زمان، ممکن خواهد بود. در این مسیر به «چند امر اساسی» توجه می‌شود؛

الف) بازخوانی متون برگزیده‌ی رایج بین عالمان دینی، مبتنی بر عقلانیت جمعی بشر امروز و یافته‌های علمی و رایج کنونی.

بررسی و نقد برداشت‌های فقیهان، از آن جهت لازم است که در برخی موارد، رویکردهای مشهور فقها و یا نظریات اجماعی آنان، با برداشت‌های علمی و تجربی بشر، ناسازگار است و عقلانیت بشر امروز، بهره‌گیری از برخی راه‌کارها را مفید نمی‌داند و صرف وقت و هزینه در مسیری که رسانای به مقصد نیست، کاری عبث و عقلاً ممنوع است.

بازخوانی متون ثانویه و بازگرداندن اندیشه‌ها، به زمان حضور صاحبان آن برداشت‌ها، موانع ذهنی موجود در راه کشف مطلوبات شارع را برطرف می‌سازد. از طرفی، دانستن این نکته لازم است که بزرگانی چون شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن براج، ابن حمزه و ابن ادریس، تصریح کرده‌اند که؛ «ادعای اجماع کردن آنان در بسیاری موارد، با علم به نظریه‌ی مخالف از طرف برخی فقهای شیعه بوده است». آن‌ها استدلال می‌کنند که؛ «وقتی فرد یا افراد مخالف را با اسم و رسم می‌شناسیم و یقین داریم که امام زمان در بین آنان نیست، علم پیدا می‌کنیم که امام زمان با نظریه‌ی مشهور، موافقند».

از آنجا که اجماع مورد نظر شیعه، زیر مجموعه‌ی بحث «سنت = روایات» است و حداکثر توان آن در حد «اثبات قول معصوم» است (که بنا بر دلایلی متن آن به ما نرسیده است)، این رویکرد عجیب فقهای سلف به مقوله‌ی اجماع (که وجود نظر مخالف را مانع ادعای اجماع نمی‌داند) ارزش و اعتبار علمی چندانی برای کشف یا حدس قول معصوم ندارد.

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت که؛ وانهادن نظریات اجماعی یا مشهور فقهاء، و نفی انتساب آن به شریعت، در صورتی که دلیل یا دلایل علمی (عقلی و نقلی) معتبری در مقابل نظریات یادشده، وجود داشته باشند، کاملاً علمی است و هرگز به معنی اقدام بر خلاف ضروری شریعت یا مذهب، ارزیابی نمی‌شود.

ب) بازبینی متون مغفول یا نادیده گرفته شده از طرف پیشینیان (که می‌تواند ناشی از عدم سازگاری با دانش زمان‌های پیشین باشد) با معیار عقل و پذیرش مواردی که با رویکرد دانش جدید، هماهنگند.

اکنون می‌توان گفت که بازبینی و بازخوانی متون مغفول اولیه و ثانویه، قابلیت حل بسیاری از مشکلات موجود فقهی را دارد. بنا بر این، راه مواجه شدن با فقه، منحصر در دو راه (وا نهادن مطلق یا پذیرش مطلق نظریات رایج) نیست. «وارسی متون و سره و ناسره کردن آنها با معیار و ملاک عقل و بازیابی نقل‌های معتبر مغفول» راه سومی است که با واقعیات زندگی بشر، انطباق بیشتری داشته و امکان دست‌یابی به آن بیشتر است و از نظر علمی نیز پذیرفته‌تر و مؤثرتر است. ردّ ناقص یک نظریه و بی‌توجهی به احتمالات گوناگون آن، عملاً به تقویت و بازگشت آن نظریّه می‌انجامد و موجب نقض غرض خواهد شد.

بی‌توجهی به احتمالات متفاوت و راهگشا، می‌تواند به «محروم کردن بشر از اندیشه‌های مثبت» منجر گردد.

پیش از این درباره‌ی «علل ترجیح برخی روایات متعارضه از سوی فقهای پیشین» و تأثیر فرهنگ زمانه بر گزینش‌های آنان، توضیحاتی ارائه شد. اگر متون نقلی معتبری پیدا شوند که با رویکردهای عرفی بشر امروز، سازگارتر بوده و مورد بی‌توجهی پیشینیان قرار گرفته باشند، نباید تردید کرد که «حق گزینش روایات منطبق بر برداشت‌های جدید بشر» برای عالمان امروز، امری کاملاً اثبات شده و علمی است و در مشروعیت آن کوچک‌ترین تردیدی نمی‌توان کرد.

پ) نگاه مجموعه‌ای به «مجموعه‌ی متون معتبر اولیه» و پرهیز از التزام به رویکردهای متضاد یا متناقض.

مراعات «اصل عدم تناقض» در مجموعه‌ی اندیشه، اعمّ از؛ باورها (عقاید)، اخلاق و احکام (قوانین) یکی از معیارهای اساسی برای تشخیص صحت و استواری یک اندیشه است. بنابراین پذیرش کوچک‌ترین تناقض در رویکرد و برداشت از این مجموعه، نشانه‌ی عدم صحت آن رویکرد و برداشت خواهد بود.

عدم التزام عملی بسیاری از فقهاء به لوازم منطقی مبانی پذیرفته شده‌ی خویش (در مقام بیان فتاوی) و فاصله گرفتن نسخه‌های تجویزی ایشان از «نسخه‌ی اصلی شریعت (که منطبق بر فطرت و سرشت انسانی است)» و غلبه و تسلط فرهنگ غیر علمی و علائق و عادات رسمی غیر شرعی در جوامع اسلامی، عملاً به عدم گسترش شایسته‌ی فرهنگ عقلانی در این جوامع منجر شده است.

پیدا کردن فقیهی که در تمامی ابواب فقه دارای نظریاتی هماهنگ باشد و نگاه او به مجموعه‌ی احکام شرعی، نگاهی منظومه‌ای باشد، بسیار دشوار است.

مرحوم شهید آیت‌الله محمد باقر صدر، در کتاب «اقتصادنا» به این حقیقت که فتاوی فقهاء، ناظر به هم نبوده و بیشتر به عنوان وظایف فردی مورد توجه قرار گرفته، اعتراف می‌کند. مرحوم آیت‌الله نائینی در بخشی از بحث‌های اصولی خود تصریح کرده است که «احکام فقهی، متشتت و پراکنده و غیرمرتبط با همند. گاه مسائل مشابه دارای احکام مختلف و مسائل مختلف دارای احکام مشابه هستند» (۲۷).

البته، پیدا کردن فقهی که مبتنی بر نگاه مجموعه‌ای به شریعت محمدی(ص) باشد، دور از دسترس نیست و تنها محتاج بازبینی و بازخوانی عقلانی متون اولیه و ثانویه‌ی شریعت و التزام به مبانی پذیرفته شده و نتایج علمی است.

خلاصه‌ی کلام این است که؛ تلاش‌های علمی و فرهنگی بسیاری برای رسیدن به حقیقت شریعت (یا دین) لازم است که «نقد و بازاندیشی گفتمان دینی» قدمی استوار در راه رسیدن به آن مقصد است.

۵ اسفندماه۱۳۸۴، مشهد

(ارسال شده به همایش «نقد و بازاندیشی گفتمان دینی» در اندیشه مهدی بازرگان)

پاورقی‌ها:

۱. بقره / ۲۳۳ و ۲۸۶ و انعام / ۱۵۲ و اعراف / ۴۲ و مؤمنون / ۶۲ و طلاق/۷

۲. کافی ۱ /۲۳

۳. بحار۲۲۱/۱۶ش۶

۴. مائده /۱۰۱

۵. کافی ۵۵۶/۵ و تهذیب ۴۶۳/۷ و استبصار ۱۷۳/۳

۶. مجموعه مقالات ۱۱۰ و ۱۱۱

۷. برای نمونه؛ «اذ قال یعقوب لبنیه... لا تموتن الا وانتم مسلمون» یا «و اسلمت مع سلیمان لله رب‌العالمین» یا «... و أنا من‌المسلمین» یا «... هو سماکم المسلمین من قبل» و...

۸. مائده /۴۸

۹. مائده /۶۹ (و در آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی بقره، آمده است؛... من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)

۱۰. ۲۱۳ بقره (در آیه‌ی ۱۹ یونس، نیز می‌خوانیم؛ «و ما کان النّاس الاّ امّة واحدة فاختلفوا»که پس از این اختلاف، ضرورت ارسال رسل و تشریع شرایع پدید آمد)

۱۱. نحل / ۶۴

۱۲. آیات ۳۶ تا ۳۹ نحل

۱۳. حدید/۲۵

۱۴. «مقبوله‌ی عمربن حنظله»:... و انّما الامور ثلاثة؛ امر بیّن رشده فیتّبع، و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله (کافی ۶۷/۱ و ۶۸، من لایحضره الفقیه ۸/۳ تا ۱۰ ش ۳۲۳۳، تهذیب ۳۰۱/۶ و ۳۰۲ ش ۵۲)

«روایت جمیل بن صالح از امام صادق»؛ الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لک رشده فاتّبعه، و امر تبیّن لک غیّه فاجتنبه، و امر اختلف فیه فردّه الی الله عزّ و جلّ (من لا یحضره الفقیه ۴/ ۴۰۰ ش ۵۸۵۸).

عن النّبی، صلّی الله علیه و آله: انّ عیسی، علیه السّلام، قال: یا بنی اسرائیل، انّما الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لکم رشده فاتّبعوه، و امر تبیّن لکم غیّه فاجتنبوه، و امر اختلف فیه فکلوه الی‌الله تعالی (کنزالعمال ۸۵۵/۱۶ ش ۴۳۴۰۳)

۱۵. العین ۲ / ۳۸ تا ۴۰؛ معجم مقاییس اللغه ۴ / ۲۴۶

۱۶. اخلاق ناصری/ ۱۰۰ تا ۱۰۳

۱۷. اخلاق ناصری / ۱۰۴

۱۸. یادداشت‌ها ۳ / ۲۷۱، انتشارات صدرا

۱۹. کتاب البیع ۲ / ۴۷۲، انتشارات اسماعیلیان، قم

۲۰. اخلاق ناصری/ ۱۰ و ۱۱

۲۱. جواهر الفقه / ۲۴۸ و ۲۴۹

۲۲. اسلام و مقتضیات زمان ۲ / ۳۱

۲۳. کافی ۴۰۱/۱ ش۱

۲۴. اسلام و مقتضیات زمان ۲ / ۸۶

۲۵. تعلیم و تربیت در اسلام /۲۸۵

۲۶. کافی ۲ / ۳۳۳

۲۷. فوائدالاصول ۳ / ۹۱

(۶)

نسبت عقل و نقل

به نام خداوند رحمان و رحیم

درود و سلام خدا بر پیام‌آور رحمت، محمدبن عبدالله و یاران و خاندان پاک او.

پیروی حقیقی از هریک از شرایع الهی، در گرو شناخت لازم و کافی از آن شریعت است. شریعت محمدی(ص) مبتنی بر مبنای «فطرت انسانی» است و این نکته‌ی اساسی و بنیادین را با تمام وجود به اطلاع مخاطبان خود، رسانده است؛ «**فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها، لاتبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم** = روی خود را به دینی کن که بدون تخلف و تمایل، مبتنی بر فطرتی است که خداوند انسان را بر آن سرشته است، این سرشت الهی انسان، با چیز دیگری جایگزین (تبدیل) نمی‌شود، چنین دینی استوار می‌ماند».

اندیشه‌های رایج و غیر رایج اسلامی و غیر اسلامی، بی تردید بر این نکته تأکید کرده و می‌کنند که؛ «سرشت طبیعی آدمی، با عقل و اختیار او درآمیخته است». معلوم است که مقصود قرآن از انطباق دین و شریعت با «فطرت انسان» تنها پرداختن به نیازهای طبیعی و مادی او نبوده و نیست، چرا که در این امر با سایر موجودات طبیعی دیگر، خصوصاً حیوانات، مشترک است. اگر تنها این امر را مورد توجه قرار داده بود، می‌گفت؛ «**فطرة الله التی فطر الحیوان علیها**». پس خصوصیت‌های انسانی است که «دین الهی انسان» را مورد تأثیر قرار داده و «انطباق بدون ذره‌ای انحراف از سرشت انسانی» را «معیار بی‌بدیل آن» قرار داده است. گرچه اینجانب مدعی هستم که؛ «تمامی موجودات هستی، دارای عقل و اختیارند» ولی معتقدم که خصوصیات انسانی و توانایی‌ها و ناتوانی‌های او (عیب

و هنر آدمی) با سایر موجودات، متفاوت است و مزایای نسبی آدمی و کمبودهای نسبی او، ملاک اصلی حقوق و مسؤولیت‌های عقلی و شرعی است. توجه اصلی به این معیار، سبب ماندگاری «دین و شریعت» است.

هرگاه تبیین دین و شریعت «کوچکترین انحرافی از فطرت عقلانی و توان حقیقی انسان» پیدا کند، نوبت اضمحلال آن شریعت فرا می‌رسد. این وعده‌ی الهی است که آشکارا در این آیه، به آن اشاره شده است (ذلک الدین القیم).

اگر مبتنی بر دیدگاه رایج در اندیشه‌ی مسلمانان (که هماهنگ با اندیشه‌های غیر اسلامی و غیر الهی نیز هست) انسان را تنها موجود دارای «عقل و اختیار» بدانیم (با تسامح در مورد جنّ) ابتناء دین و شریعت بر فطرت الهی انسان، به معنی «ابتناء دین و شریعت بر عقل و اختیار بشر» خواهد بود، که نتیجه‌ی آن با برداشت اینجانب، در این خصوص، تفاوتی نخواهد داشت.

با توجه به این «معیار بی‌بدیل» تعیین نسبت منطقی بین دو حجت خداوند بر انسان، یعنی؛ «عقل و نقل» کار دشواری نیست.

عقل بشری

وقتی سخن از «نسبت بین عقل و نقل» به میان می‌آید، باید بدانیم که چه چیزی را از «عقل» اراده می‌کنیم، همان‌گونه که مراد ما از «نقل» نیز باید در این بررسی، کاملاً روشن باشد.

در خصوص مفهوم و مقصود از عقل، به چند نکته باید توجه شود؛

۱- حجیت عقل و علم بشر، ذاتی است. حکمی که از طریق عقل ثابت می‌شود، حکمی صد درصد «واقعی» شمرده می‌شود و تردیدی در صحت آن روا داشته نمی‌شود. همه‌ی انسان‌ها از نظر عقلی، موظفند که به حکم ثابت عقل خود ملتزم باشند و از آن تخلف نکنند.

از «جنبه‌ی نظری»؛ هیچ‌کس را، نمی‌توان به امری برخلاف عقل و علم او وادار کرد، و یا نمی‌توان او را از التزام به نظریات علمی و عقلانی‌اش باز داشت.

البته در مقام عمل، عرف عقلاء تصمیم‌گیرنده است و مطمئناً در جایی که اجرایی شدن نظریات افراد جامعه، منجر به تنازع افراد و تعارض حقوق گردد و به سلب آرامش و اخلال در نظم عمومی بیانجامد، از اجرایی شدن باورهای فردی، در حوزه‌ی عمومی زندگی افراد، جلوگیری می‌کند.

۲- وقتی از دو عبارت «عقل و نقل» برای معرفی قسمت‌های دوگانه‌ی بحث و نسبت‌سنجی، بهره می‌گیریم، به «دوگانه بودن آن‌ها» اقرار کرده‌ایم. این اقرار به منزله‌ی «آشکار بودن تفاوت این دو موضوع» است. انطباق این دو موضوع در مصادیق مختلف و فراوان، هیچگاه به منزله‌ی «وحدت نهایی و تامّ» این دو موضوع نیست.

۳- از نگاه درون دینی، خداوند بر آدمیان «دو حجت» قرار داده است که عبارتند از؛ «عقل» و «نقل وحیانی» (پیام پیامبران). عقل را به عنوان «حجت باطنی» و پیامبرانی که نقل وحیانی را به آدمیان می‌رسانند، به عنوان «حجت ظاهری» معرفی کرده‌اند. این نگاه درون‌دینی، موجب پدیدار شدن «دور باطل» در اثبات حجیت عقل نیست، چرا که نقل معتبر را دلیل بر حجیت نگرفته‌ایم، بلکه آن را به عنوان «اقرار» نقل معتبر، به «موجودیت مستقل و خارجی عقل» می‌دانیم.

اگر تنها دلیل «حجیت عقل مستقل از نقل» از نظر یک فرد دین‌دار، نقل معتبر وحیانی بود، شاید جایی برای «ادعای دورانی بودن استدلال» باقی می‌ماند، ولی مدعای ما این است که؛ «حجیت عقل مستقل از نقل، از نظر عقل و عقلاء، چندان بدیهی و آشکار است که نقل وحیانی نیز با خضوع تمام، به آن اقرار می‌کند». بنابراین، سخن از «مؤید نقلی» است و نه «دلیل نقلی»، و بین مؤید و دلیل، تفاوت‌ها آشکار است.

در نگاه خارج از دین، می‌توان این دو حجت را با عناوین؛ «عقل و علم» معرفی کرد. عناوینی که از نگاه درون دینی با بهره‌گیری از عبارت «یعلمهم الکتاب و الحکمه» (در مورد پیام پیامبران) هم‌سو و سازگار است.

اقرار «نقل معتبر» به دوگانگی «حجت‌های الهی» از نوع «اقرار رقیب» است که چون اقرار برعلیه خود و برعلیه «انحصار حجیت در خود» است، عقلاً پذیرفتنی است (کافی ۱۶/۱؛ إنّ لله علی النّاس حجّتین؛ حجّة ظاهرة و حجّة باطنة. فأمّا الظّاهرة، فالرّسل و الأنبیاء و الأئمّة "ع" و أمّا الباطنة، فالعقول).

۴- ادعای «موجودیت عقل محض و کاملاً مستقل از نقل وحیانی» در زمان ما، با توجه به درهم آمیختن فرهنگ‌های گوناگون الهی و حضور شرایع مختلفه‌ی؛ نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (علیهم صلوات‌الله) و اندیشه‌های الهی؛ یهودی، مسیحی، اسلامی، زرتشتی، صابئی، بودایی و... در طول تاریخ چند هزار ساله و پرفراز و نشیب زندگی بشر و تأثیر پذیری اندیشمندان گذشته و حال از باورها و اندیشه‌های موجود زمان خود، ادعا و برداشتی واقع‌گرایانه نیست.

عقل امروز بشر، که مدعی عدم وابستگی به اندیشه‌های الهی است، شدیداً متأثر از اندیشه‌های پیشینیان است، خواه به این مطلب اقرار کند یا نکند. بنابراین، نه می‌توان آن را «تحقیر» کرد و از نتایج استدلال‌های علمی آن گریخت، و نه می‌توان «مارک استقلال مطلق» بر آن نهاد و با بهره‌گیری از آن، در برابر سخنان منطقی و مبتنی بر فطرت شرایع الهی، صف‌آرایی کرد.

۵- مراد و مقصود ما از عقل، همان است که از آن با عنوان «عقل عرفی» یاد می‌شود. اما پرسش اساسی و تعیین کننده این است که؛ «عقل عرفی چیست؟».

برداشت من از این عنوان (عقل عرفی) عبارت است از؛

الف) امور بدیهی و آشکار نظری (همچون؛ پرهیز از پذیرش تناقض) و امور پسندیده و ناپسند عملی، که عموم انسان‌ها، مبتنی بر «سرشت انسانی» خود نسبت به آن آگاهی دارند (یعنی؛ علم حضوری = الهامات الهی).

ب) آگاهی‌های مبتنی بر تفکرات و تجارب حسی افرادی که به کمال جسمی رسیده‌اند (تجارب روزمره و متوسط آدمیان).

پ) آگاهی‌های مبتنی بر تفکرات و تجارب علمی اکتسابی دانشمندان علوم طبیعی (علوم تجربی پیشرفته).

ت) آگاهی‌های مبتنی بر برداشت‌های استدلالی و نظری دانشمندان علوم انسانی.

ث) برخی آگاهی‌های فردی و شهودی قابل آموزش و انتقال به دیگران.

برآیند تمامی این نگاه‌ها و دانش‌های حضوری و حصولی آدمیان، معجونی به نام «عقل عرفی» را شکل می‌دهد و محصولی را به عنوان «عقل بشری» ارائه می‌کند.

۶- در مواردی که «اتفاق نظر عقلاء» بر الزام به «فعل یا ترک فعل» پدیدار شود، هرگونه تخلف از «حکم عقلاء» به منزله‌ی تخلف از «حکم عقل» خواهد بود که مطمئناً باید از آن پرهیز شود، مگر آنکه در دلایل یا شیوه‌ی استدلال عقلاء، تشکیک شود و دلیلی عقلی یا نقل معتبر موافق عقل، برای مخالفت با آن‌ها وجود داشته باشد.

این مطلب درباره‌ی «حکم مستدل عقلی» بسیار شدیدتر است، چرا که «احکام عقلی، تخصیص‌بردار نیستند» و هرگونه تخلف از آن، اقدامی «نامعقول و غیر منطقی» خواهد بود.

در مواردی که «عقل جمعی عرفی» حکمی الزامی بر انجام کار یا وانهادن آن کار نداشته باشد، از نظر عقل عرفی، هر انسانی مختار است تا به‌صورت فردی تصمیم بگیرد. البته در این موارد، برای آنانی که خود را پیرو شریعت خاصی می‌دانند، ممکن است گزینش خاصی از طرف شریعت، صورت گیرد و مثلاً حکم الزامی به فعل یا ترک فعل، وارد شود.

نقل معتبر

مقصود از نقل معتبر، بیاناتی است که مستقیم یا غیر مستقیم «وحی الهی» باشد و پیامی از سوی خداوند رحمان، برای بشر داشته باشد.

در «شریعت محمدی»(ص) این نقل معتبر، تنها به دو مصداق؛ «قرآن» و «روایات معتبره» از پیامبر خدا(ص) اختصاص می‌یابد.

روایات ائمه‌ی هدی(ع) طبق بیانات مؤکد خود آنان، تفسیر و تبیینی از شریعت محمدی(ص) است که مبتنی بر روایت دقیق و صحیح و معصوم «کتاب علی»(ع) از پیامبر خدا(ص) است. کتابی که در پذیرش اصل موجودیت آن، بین شیعه و سنی اختلافی نیست (گرچه در کمّیّت آن اختلاف دارند) و برآمده از؛ «املاء رسول خدا و خط علی بن ابی طالب» است.

در خصوص نقل معتبر، چند نکته را یادآور می‌شوم؛

۱- «نقل وحیانی و تفسیری» در حوزه‌های سه گانه‌ی شریعت، یعنی؛ عقاید، اخلاق و احکام، تنها در «منطقة الفراغ حکم عقل» به صورت مستقل، اعتبار دارد. در حوزه‌ی «حضور و اعتبار حکم عقل» نقل معتبر، فقط نقش «مؤیّد و مؤکّد» و «انگیزه‌ی ثانوی» را بازی می‌کند.

مثلاً در بخش اعتقادات، مباحثی چون؛ چگونگی عالم آخرت، محاسبات و کیفیت پاداش و کیفرهای اخروی، عالم برزخ و بهشت و دوزخ، تنها مبتنی بر نقل معتبر، پذیرفته یا ردّ می‌شوند.

در بخش اخلاق؛ آنچه مربوط به پاداش‌های اخروی درباره‌ی «رفتار نیک» و «اخلاق پسندیده» و یا تجسم «زشتی رفتارهای ناپسند» در عالم آخرت است، فقط از طریق نقل معتبر اثبات می‌گردد.

در بخش احکام؛ جزئیات مسائل عبادی شریعت (نماز، روزه، حج و دعا) تنها از طریق نقل معتبر، اثبات می‌شوند.

۲- طبیعی است که بدون وجود نقل معتبر، هیچ سخن و حکمی (جز حکم قطعی عقل) را نمی‌توان به خدا و پیامبر خدا(ص) نسبت داد. بنابراین، برای اثبات تمامی ادعاهایی که درباره‌ی جزئیات احکام شرعی و پاداش و کیفرهای مربوط به حوزه‌های احکام و اخلاق شریعت می‌شود، تنها راه منطقی و معقول، اعتماد به نقل معتبر است.

نمی‌توان بدون وجود «سند و مدرکی معتبر» و صرفاً با حدس و گمان، چیزی را به خدا و رسول او نسبت داد و یا نسبت‌های داده شده را پذیرفت.

۳- جز در کلیات «برخی احکام شریعت» مثل؛ اصل وجوب نماز، روزه و حج، در سایر احکام جزئی شریعت، معمولاً هیچ «حکم واقعی شرعی» از طریق نقل معتبر، ثابت نمی‌شود (استثنائات این مطلب، چندان فراوان نیستند تا این کلی را از ارزش تهی کنند). آنچه از این طریق پدید می‌آید، معمولاً «حکمی ظاهری» است که «احتمال خطا» در آن منتفی شمرده نمی‌شود (این سخن مبتنی بر تأیید صحت مبنای شیعه، که خود را «مخطئه» می‌خواند، ابراز شده است).

۴- روایات موجود در کتب روایی (که اثبات راه‌کارهای عملی در عمده‌ترین بخش از شریعت را بر عهده دارند) به مشکل؛ درهم ریختگی متن و اختلاط سخنان؛ روا و ناروا، مسند و غیر مسند، صحیح و سقیم، مجمل و مبین، عام و خاص و... گرفتار شده‌اند. این موضوع، شدیداً از اعتماد به روایات کاسته و کار تشخیص سره از ناسره‌ی روایات را بسیار دشوار ساخته است.

۵- تعارض آشکار روایات معتبره در بسیاری از مسائل و وجود نقل‌های معتبر ولی متفاوت در یک مسأله، راه‌کارهای سه‌گانه‌ای را در برابر پژوهشگران قرار

می‌دهد. آنان یا باید به سراغ «مرجحات» بروند (که در اکثر رویکردها، کاملاً سلیقه‌ای عمل می‌شود) و یا باید هر دو طرف تعارض را از حجیت ساقط بشمارند (یعنی؛ تساقط) و به سراغ دلایل دیگر بروند و یا باید به یکی از دو گزاره‌ی متعارض، عمل کنند (یعنی؛ تخییر).

گزینه‌های «ترجیح و تخییر» عملاً به سلیقه‌های پژوهشگران ارتباط پیدا می‌کند (چرا که در ملاک‌های ترجیح نیز اعمال سلیقه می‌شود) و در بسیاری موارد، نتیجه‌ی یکسانی به‌بار می‌آورند ولی گزینه‌ی «تساقط» سبب می‌شود تا در آن مسأله، به سایر ادله مراجعه شود و در صورت عدم وجود «دلیل عقلی یا نقل قرآنی» به اصالة الإباحه‌ی عقلیه و یا اصول عملیه، مراجعه گردد.

۶- در میزان و ملاک پذیرش روایات معتبره، بین عالمان شریعت (اعم از شیعه و سنی) اختلاف است. برخی فقط روایات متواتره را حجت می‌شمارند و روایات معتبره‌ی غیر متواتره را حجت و دلیلی معتبر برای اثبات حکم واقعی شرعی، نمی‌دانند. گروهی بر این اعتقادند که «خبر واحد = روایات غیر متواتره» برای عمل مکلف، حجتند، ولو یک روایت معتبره باشد، و گروهی تنها «روایات غیر متواتره‌ی در حد استفاضه» (مثلاً سه عدد و یا بیشتر) را حجت می‌دانند و وجود یک روایت را برای اثبات حکم شرعی، کافی نمی‌دانند.

۷- با توجه به عدم اتفاق‌نظر در میان مسلمانان نسبت به تعیین «حد تواتر» در روایات، عملاً امکان دست‌یابی به «روایات متواتره» از بین رفته است و طبق نظر برخی از عالمان، جز در چند مسأله‌ی معدود، در اکثر قریب به اتفاق احکام شریعت (که مبتنی بر روایاتند)، تنها با «روایات غیر متواتره» روبرو می‌شویم.

بنابراین، و با توجه به شیوه‌ی نقل روایات (که عمدتاً از نوع «نقل به معنی» است) حتی اگر حجیت آن‌ها پذیرفته شود، عملاً باید به برداشتی مبتنی بر ظواهر

سخن، بسنده کرد و با این فرآیند، محصولی جز «حکم ظاهری» (که احتمال عدم انطباق آن با «حکم واقعی شریعت» همچنان وجود دارد) را نمی‌توان اثبات کرد. توجه به نکات یاد شده، ثابت می‌کند که: «جز در مورد اصول احکام شریعت و تعداد اندکی از جزئیات احکام» در سایر موارد، که اکثریت فوق‌العاده‌ای از احکام را در بر می‌گیرند، نقل معتبر موجود در زمان ما (خصوصاً در بخش روایات) چیزی جز «حکم ظاهری» را اثبات نمی‌کند. اصطلاحاً می‌گویند نقل قرآنی «قطعی السند و ظنی الدلاله» است. یعنی؛ از نظر اعتبار سند و مدرک و نسبت آن با خدا و وحی، قطعی است ولی از نظر دلالت بر معنای مورد نظر، مبتنی بر قواعد زبان و برداشت مخاطب از ظواهر سخن است و عملاً احتمال خطا در «درک مقصود خداوند» را به همراه دارد. از این جهت، مبتنی بر «گمان معتبر و اطمینان‌آور» است، که احتمال خطا در آن تقلیل یافته ولی همچنان وجود دارد.

علم اصول درباره‌ی نقل روایی نیز می‌گوید: نقل روایی «ظنی السند و ظنی الدلاله» است. یعنی؛ هم در صحت انتساب روایت به پیامبر خدا(ص) و مفسران معصوم شریعت(ع) تردیدها برطرف نشده و هم در برداشت از متن، همچون نقل قرآنی، مبتنی بر «گمان معتبر و اطمینان‌آور» است ولی احتمال خطای در برداشت، همچنان وجود دارد.

نتیجه‌ی طبیعی «باقی ماندن احتمال خطا در تشخیص حکم واقعی» درصورت استناد به «نقل معتبر قرآنی و روایی»، تأمین «حجت و دلیل ظاهری» برای مخاطب و پیرو شریعت محمدی(ص) است که کاملاً منطبق با جایگاهی است که در زندگی بشر، برای انبیاء و اولیاء الهی(ع) در نظر گرفته شده است.

نسبت عقل و نقل

اکنون که تصوری اجمالی از «عقل و نقل» ارائه شد، می‌خواهیم بدانیم که؛ نسبت بین این دو حجت الهی و انسانی چیست؟ حوزه‌های حضور آن‌ها کدامند؟ آیا

هر یک از آن‌ها، در «حوزه‌ی اختصاصی خود» نقش‌آفرینی می‌کند یا در «حوزه‌ی مشترک» نیز نقش‌آفرین است؟

با اقرار به این نکته که؛ در این مقاله، نظر و برداشت شخصی خود را می‌گویم (چرا که فرصتی برای تبیین دیدگاه‌های مثبت یا منفی دانشمندانی که در این‌باره اظهارنظر کرده‌اند، نیست)، پاسخ به این پرسش‌ها را در قالب چند نکته، بیان می‌کنم؛

یکم) به گمان من، هرجا که «عقل» حکم الزامی آشکاری نسبت به انجام یا ترک کاری داشته باشد و میدان را به حضور خویش بیاراید، از «نقل وحیانی و تفسیری» کاری جز «تأیید و تأکید حکم عقل» بر نمی‌آید. یعنی؛ حوزه‌ی حضور عقل را «احکام آشکار عقلی» تعیین می‌کنند و در این حوزه، حضور نقل، صرفاً فرعی و از نوع «جانب‌داری بی چون و چرا از حکم عقل و تشویق آدمیان به پذیرفتن آن» خواهد بود. نقل معتبر، در این موارد، حق تخلف از حکم عقل را نخواهد داشت، چرا که پذیرش یک گزاره‌ی «عقل ستیز»، موجب «نامعقول شدن شریعت» و عدول آن از «انطباق شریعت بر فطرت انسانی» خواهد شد.

شیخ طوسی تصریح کرده است که؛ «اگر آیه‌ای از آیات قرآن برخلاف ادله‌ی عقول باشد، باید به نفع ادله‌ی عقول تأویل گردد و منطبق با آن تفسیر شود» (الرّسائل العشر/۳۲۵؛ «**هذه اخبار آحاد لا تردّ لها ادلّة العقول،** الدالّة علی بطلان التّحابط. **و لو صحّت لتأوّلناها، کما نتأوّل ظاهر القرآن لتلائم ادلّة العقل**»).

دوم) اصل بر این است که؛ هرگاه تمامی «عقلاء» مبتنی بر برداشت‌های عقلانی و استدلال‌های منطقی، بر لزوم انجام یا ترک کاری «اتفاق نظر» داشته باشند، بازهم به عنوان حوزه‌ی حضور اختصاصی «عقل» شمرده شود و اصالتاً کاری جز تأیید از نقل معتبر دیده نشود.

سوم) هرجا که «حکم الزامی عقل» وجود نداشته باشد، آن را «منطقة الفراغ حکم عقل» می‌نامیم. در این حوزه، نقل معتبر وحیانی و تفسیری می‌تواند حضوری اختصاصی داشته باشد و بر نظریه‌ای خاص، الزاماً پافشاری کند.

چهارم) در مسائلی که بین عقلای بشر در الزام یا عدم الزام نسبت به فعل یا ترک فعل، اختلاف‌نظر پدید آید، حوزه‌ی «مشترک» حضور عقل و نقل شمرده شده و همانگونه که هریک از عقلاء به خود حق می‌دهد که در این حوزه اظهارنظر کند، صاحب شریعت نیز «حق اظهار نظر خود را دارد» و البته برای مدعیان «پیروی از شریعت» و اثبات صحت این ادعا، پیروی از نظریات و احکام الزامی شریعت در این حوزه، عقلاً لازم است.

به‌عبارت دیگر؛ هرگاه بین عقلای بشر اختلافی دیده شود، ناشی از «ناتمام بودن استدلال‌ها و نارسا بودن همه یا بخشی از نظریات» است. در این میدان، که «منطقة الفراغ حکم عقل» نیست ولی «حکم الزامی عقل» پنهان مانده و یا تنها بر برخی افراد آشکار شده است، حضور شریعت از نوع «داوری و حل اختلاف» خواهد بود.

پنجم) مطالبی که جزئیات آن ظاهراً دور از دسترس عقل بشر است و اصطلاحاً «عقل گریز»اند، تنها حوزه‌ی حضور اختصاصی «نقل معتبر» است و شریعت، مستقل در طرح آن است. عمده‌ی موضوعاتی که در مقام تبیین رفتار خداوند با مخلوقات خویش هستند و اطلاعاتی درباره‌ی شناخت جزئیات صفات الهی می‌دهند و یا به تبیین جزئیات عالم آخرت می‌پردازند و بحث جزئیات «عبادات» در بخش احکام شریعت، از جمله‌ی اموری هستند که در «منطقة الفراغ حکم عقل» قرار دارند (اگر چه کلیات آنها اجمالاً در دسترس عقل بشر است). هرگونه

برداشت عقلانی در این موضوعات، مبتنی بر «نقل معتبر» و پیش‌فرض‌های نقلی، خواهد بود.

ششم) «علت و حکمت ارسال رسل و تشریع شرایع» را متن شریعت محمدی(ص) صریحاً در قرآن کریم، توضیح داده است. در این خصوص به چند نمونه از آیات قرآن می‌پردازم؛

۱- کان النّاس امّة واحدة، فبعث الله النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه... = مردم به صورت جمعی هماهنگ و یگانه بودند، [پس از آن دچار اختلاف شدند] سپس خداوند، پیامبرانی بشارت دهنده و پرهیز دهنده را بر انگیخت و با آنان، کتاب مبتنی بر حق را نازل کرد تا در مسائلی که در آن دچار اختلاف شده بودند، حق را بیان کنند. (۲۱۳ بقره) در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی یونس، می‌خوانیم؛ «و ما کان النّاس الاّ امّة واحدة فاختلفوا... = مردم به صورت جمعی هماهنگ و یگانه بودند، پس از آن دچار اختلاف شدند...» که طبق مفاد آیه‌ی ۲۱۳ سوره‌ی بقره، پس از این اختلاف، ضرورت ارسال رسل و تشریع شرایع «برای داوری و رفع اختلاف آن‌ها» پدید آمد.

۲- و ما أنزلنا علیک الکتاب إلاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون = و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکار کنی حق را در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، و این هدایت و رحمت خدا بر گروهی است که ایمان می‌آورند. (۶۴ نحل).

۳- و لقد بعثنا فی کلّ أمّة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطّاغوت... لیبیّن لهم الّذی یختلفون فیه، و لیعلم الّذین کفروا إنّهم کانوا کاذبین = و حقیقتاً بر انگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری گزیدن از

سرکشی و سرکشان... تا برای آنان در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، حق را آشکار کنند، و تا منکران حق بدانند که دروغگو بوده‌اند. (آیات ۳۶ تا ۳۹ سوره‌ی نحل). در این آیات (و برخی آیات دیگر که مجال طرح همه‌ی آن‌ها نیست) با صراحت کامل، اقرار شده است که «کار ویژه‌ی شرایع» در محدوده‌ی زندگی دنیوی، دخالت در «مسائل اختلافی» است که با بهره‌گیری از نقل معتبر، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند. حال باید از خود بپرسیم که؛ چرا خدای رحمان «بیان حقایق در مسائل اختلافی» را وظیفه‌ی پیامبران و شرایع دانسته است و سخنی درباره‌ی «مسائل اجماعی عقلاء» به عنوان وظیفه‌ی آنان بیان نکرده است؟

به گمان من، این نکته همان اصل اساسی‌ای است که در «نسبت عقل و نقل» باید مورد توجه قرار گیرد. یعنی در این‌گونه موارد «وظیفه‌ی عقلانی شریعت، اقتضاء می‌کند که اتفاق نظر عقلاء را بپذیرد و از آن مفاد آن تخلف نکند». این مطلب، به عنوان یک «اصل موضوعی» پذیرفته شده است.

هفتم) برای تأیید بیشتر این برداشت، به روایاتی که می‌گویند؛ «تمامی امور زندگی بشر بر سه‌گونه است؛ یا آشکار در رشد (یعنی؛ هدایت و رسانا بودن به مقصد)اند، یا آشکار در غیّ (یعنی؛ گمراهی و نارسای به مقصد)اند و یا اختلافی‌اند. اوّلی را باید پیروی کرد، دومی را باید اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد».

این مطلب با عبارت‌های گوناگون، در کتب روایی معتبر شیعه و سنی آمده است. (*... و انّما الامور ثلاثة؛ امر بیّن رشده فیتّبع، و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله / «مقبوله‌ی عمر بن حنظلة» کافی ۶۷/۱ و ۶۸ و من لایحضره الفقیه ۸/۳ تا ۱۰ حدیث شماره‌ی ۳۲۳۳ و تهذیب ۳۰۱/۶ و ۳۰۲

حدیث شماره‌ی ۵۲. و «روایت جمیل بن صالح از امام صادق علیه السّلام»، من لا یحضره الفقیه ۴/ ۴۰۰ حدیث شماره‌ی ۵۸۵۸. و کنز العمال ۸۵۵/۱۶ حدیث شماره‌ی ۴۳۴۰۳).

این روایات نیز تأیید می‌کنند که «آنچه نزد عقلاء موجب هدایت و رشد آشکار است» باید تبعیت شود و «آنچه نزد عقلاء باعث گمراهی آشکار است» باید وانهاده شود و «آنچه عقلاء در مورد هدایت و رشد یا گمراهی آن اختلاف نظر دارند» در محدوده‌ی اظهارنظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرد. در قرآن کریم هم آمده است که؛ «قد تبیّن الرشد من الغیّ = حقیقتاً راههای رشد از گمراهی و غیّ، آشکار شده است».

هشتم) مطابق با اقرار نقل معتبر، «معروف و منکر» مورد نظر شریعت محمدی(ص) در مسأله‌ی بسیار گسترده و مهم «امر به معروف و نهی از منکر»، همان چیزی است که «عرف عقلاء» و فطرت بشری آن را «پسندیده یا ناپسند» شمرده و می‌شمارد.

با توجه به اینکه؛ «تمامی واجبات شریعت از نوع امر به‌معروف است و تمامی محرمات آن از نوع نهی از منکر است» و مستحبات و مکروهات نیز از نوع معروف و منکرهایی هستند که انگیزه‌ی کافی برای الزام و اجبار، در انجام و یا ترک آن، از سوی شارع (و عقلاء) وجود نداشته است، ادعای ارجاع تمامی احکام غیر عبادی شریعت به «توافق عقلاء بر پسندیده بودن یا ناپسند بودن امور» ادعای نابجا و گزافی نخواهد بود. لازم به یادآوری است که؛ در بیانات امیر مؤمنان علی(ع) نسبت «تمامی احکام شریعت با امر به‌معروف و نهی از منکر» همچون نسبت «آب دهان با آب اقیانوس‌ها» است!! به گمان من، این مطلب در مقام نسبت‌سنجی بین «احکام اختصاصی شریعت (یعنی؛ عبادات) با احکامی

است که از نوع تأیید حکم عقل و عقلاء و داوری در مسائل اختلافی بین عقلاء» است.

نهم) با توجه به ذاتی بودن «حجیت عقل» و عارضی و عرضی بودن «حجیت نقل»، و اقرار آشکار شریعت در نام‌گذاری عقل به عنوان «حجت باطنی» و نام‌گذاری نقل معتبر به عنوان «حجت ظاهری»، می‌توان بدون واهمه از «هیاهوهای غیر منطقی» این نسبت را آشکار کرد. به گمان من، کسی نمی‌تواند تردیدی به خود راه دهد که «ظاهر، در جهت حمایت از باطن» ارزش پیدا می‌کند و فی حد نفسه «ارزش ذاتی» ندارد. تنها در صورتی که «راه حمایت از باطن منحصر به ظاهری خاص باشد» و اصطلاحاً «مقدمه‌ی منحصره» باشد، ارزش عارضی آن در حد ارزش ذاتی خواهد بود، ولی در همین حالت نیز، ارزش آن «تبعی و غیری» است و ناشی از «حمایت از ارزش ذاتی باطن» است.

دهم) تمامی این بررسی‌ها، نشان می‌دهد که؛ «نسبت بین عقل و نقل، نه تنها به نفع نقل، سنگین نخواهد بود، بلکه این دو، با هم مساوی هم نیستند، و این عقل است که جایگاه اصلی و برتر را دارد و این نقل است که باید از عقل تبعیت کرده و از آن حمایت کند».

یازدهم) آنانی که عقل را «تحقیر» می‌کنند و آن را در حوزه‌ی اخلاق و خصوصاً احکام، بی‌ثمر جلوه می‌دهند، باید پاسخ دهند که؛ «چرا در اصول اعتقادی شریعت محمدی(ص) تنها عقل است که حجیت دارد، ولی در فروع احکام شریعت، یک‌باره از حجیت ساقط شده و تحقیر می‌شود؟!! آیا «فرع از اصل مهم‌تر است»؟!! مگر این فروع از آن اصول، منشعب نشده‌اند؟ اگر در اصل آن‌ها، میدان‌دار اصلی و یگانه، عقل است (که هست) آیا در فروع آن نباید سهم معتنابهی به عقل اختصاص یابد؟!!

دوازدهم) توجه خاص به نقل معتبر، در هیچ‌یک از حوزه‌های کاملاً اختصاصی حضور شریعت نیز به معنی «برتری» آن از عقل نیست. حتی در آن حوزه‌ها هم معیار «بطلان گزینه‌های عقل‌ستیز» از اعتبار لازم و کافی برخوردار است.

در مثل؛ «عقل» چون شیری است که طعمه‌ی خود را به چنگ آورده و از آن بهره‌ی لازم را می‌گیرد. اگر این شیر قدرتمند و پرتوان، از طعمه‌ی خود سیر شد و نسبت به باقی مانده‌ی آن بی‌تفاوت شد، آنگاه پیرامونی‌های او (که هیچکدام شیر نیستند) می‌توانند به طعمه نزدیک شده و از آن بهره‌مند شوند، ولی در همان حال نیز باید رفتاری کاملاً محترمانه نسبت به وی داشته و از رفتاری که «حرمت شیر» را مخدوش کند، شدیداً پرهیز کنند.

به گمان من، بی‌ارزش جلوه دادن «عقل بشر» و تحقیر آن و نسبت دادن چنین رویکردی به اسلام و شریعت محمدی(ص)، به معجزه‌ای بزرگتر از «معجزه‌ی پیامبر خدا» (یعنی قرآن) نیاز دارد، چرا که با این قرآن، که بیش از هزار آیه درباره‌ی «تمجید، توبیخ یا الزام، در مورد؛ تعقّل، تفکّر، تدبّر، تفقّه، تبیّن، تعلیم و تعلّم، اعتبار و عبرت‌آموزی، استدلال، استفهام، تحقیق و...» دارد، اساساً نمی‌توان به چنان رویکردی نزدیک شد، تا چه رسد به پذیرش آن. حال چگونه است که برخی به آن ملتزم شده‌اند، خدا می‌داند؟!! (و إن هذا لشیئ عجاب = حقیقتاً این مطلب، امری تعجب‌آور است).

از حوصله‌ی همه‌ی شما، برای توجه به این مطلب، سپاسگزارم و برای همگان، آرزوی سلامتی، سعادت و سرور را دارم.

خدایا چنان کن سرانجام کار تو خوشنود باشی و ما رستگار

۱ اسفندماه۱۳۸۵، فریمان

بخش دوم:

پاسخ به منتقدان

(۷)

[پاسخ به «عقل و شرع قابل»]

به نام خدای رحمان ورحیم

روزی که نوشته‌ی عقل و شرع را منتشر می‌کردم، نه مرا گمان آن بود که رسانه‌ای با مخاطبان بسیار چون «بی‌بی‌سی» از آن مطلع می‌شود و نه امید و آرزوی انتشار از آن طریق را داشتم. من متن آن نوشتار را برای برخی دوستان خود و تنها یک سایت خبری (ایران امروز) فرستادم. اینکه کدامین دوست، متن را به بی‌بی‌سی رسانده و یا رادیوی یاد شده از سایت ایران امروز گرفته، بر من پوشیده است و البته از اقدام همه‌ی آنان سپاسگزارم.

مطلوب هر نویسنده‌ای است که نوشته‌ی او مورد مطالعه قرار گیرد و استدعای من از همه‌ی خوانندگان این بوده و هست که بیش از هر چیز، به بررسی و نقد آن بپردازند. بنابراین از منتقدان خویش، امتنان بیشتری دارم تا دیگران. البته انتظارم از خود و همگان، رعایت اخلاق انسانی و احترام به یکدیگر است؛ تا بحث، به مسائل فرعی و نامربوط کشیده نشود.

یک اصل عقلانی و علمی (که مورد تأکید شرع نیز قرار گرفته است) می‌گوید: «اندیشه را نقد و بررسی کن نه اندیشمند را» (أنظر الی ما قال و لا تنظر الی من قال).

یکی از دوستان گرامی و محترم، در نقدی ارزشمند، به چند مطلب مهم پرداخته است که ضمن تشکر، توضیحاتی را درباره‌ی آن لازم دیدم؛

۱- نوشته‌اند که «سخنان احمد قابل درباره‌ی رابطه‌ی عقل و شرع نه تازه است، نه علمی و نه فقیهانه. فهم او از مفهوم عقل در قرآن و سنت، از نظر تاریخی نادرست است». ایشان هشدار داده‌اند که «تحمیل معنای امروزی عقل به این واژه‌ی کهن (عقل در قرآن و سنت)، افتادن در دام زمان پریشی است».

الف) من مکرراً معترف بوده‌ام که برداشت من، تازه نیست و ردّ پای آن را در اعماق تاریخ بشر و تاریخ شریعت محمدی(ص) می‌توان یافت. از این نظر، ایشان و خوانندگان را به توضیحاتی که پس از بازتاب برداشت رادیو بی‌بی‌سی در همین وبلاگ منتشر کرده‌ام ارجاع می‌دهم.

ب) معیار علمی بودن یا نبودن بحث ارتباط یا عدم ارتباط عقل و شرع از نظر منتقد محترم چیست؟ به گمان من، از دو منظر می‌توان به این مسأله نگاه کرد.

یکم؛ از منظر عقل. پرسیده می‌شود؛ کدام عقل؟ پاسخ داده می‌شود «عقل مشترک بشری» در مسائلی که اشتراک نظر وجود داشته باشد؛ و در صورت عدم اجماع عقلاء «عقل کلامی و فلسفی» و «عقل عرفی». بعید می‌دانم که منتقد محترم منکر تلاش فلاسفه‌ی اسلامی برای اثبات سازگاری عقل و شرع باشند، هر چند این حق را دارند که همه‌ی آنان را «خطاکار» بدانند و یا استدلال‌های ایشان را رد کرده و «مغلطه» بخوانند.

دوم؛ از منظر شرع. با توجه به اقرار منتقد محترم که «تاریخ فقه قدیم، پر از اقوال شاذ و نادر است» و یا «احمد قابل نخستین کسی نیست که این آیت‌ها و روایت‌ها را می‌یابد و می‌خواند» و با نام‌آوردن از برخی فقیهان موجود، آنان را نیز در همان مسیری دیده‌اند که من رهرو آن شده‌ام، عرض می‌کنم که در شریعت محمدی(ص) رویکردهای مختلفی از نظر کلامی، اصولی و فقهی پدید آمده است که نتایج متفاوتی را بر می‌انگیزد.

من از دین و شریعتی پیروی می‌کنم که معتقد است «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و...». منتقد محترم می‌داند که قاعده‌ی ملازمه از اختراعات بنده و نسل حاضر نیست.

از همه مهمتر، اصل محکم کلامی اکثریت ۹۰ درصدی علماء شیعه است (اصالة الإباحة العقلیة) که مربوط به بحث «انسان شناسی» است و در بحث‌های «جهان‌بینی» باید به آن پرداخته شود (یعنی قبل از بحث درمورد اصل شریعت، تا چه رسد به مباحث فرعی آن، یعنی فقه) و آثار عملی آن در اخلاق و فقه تجلی می‌یابد، عمده‌ترین دلیل من برای رویکرد «شریعت عقلانی» است. تمنای من این است که به توضیحاتم که در مورد نوشته‌ی عقل و شرع، مراجعه کنند تا منظور مرا از این اصل و آثار فوق‌العاده‌ی آن (به قول برخی، آثار مخرب!!) را از دید کسی که مورد نقد ایشان است، دریابند.

متاسفم که علیرغم توافق اکثریت کم‌نظیر عدلیه (شیعه و معتزله) در مقام نظر، بر این اصل اساسی، در مقام عمل از آن عدول شده است و میراث متناقضی را برای ما به ارمغان آورده است.

حال اگر با این مبانی کلامی و عقلی (که در تاریخ شریعت نیز سابقه‌ای طولانی دارد) بحث، علمی نمی‌شود، بفرمایند که کدام بحث شرعی، بحثی علمی است؟

فقه رایج، کمتر به عقل و لوازم آن ملتزم است و لذا نمی‌توان بحث جدی از عقلانیت را در آن یافت مگر اشاراتی در مباحث کلی «اصول فقه» مثل حجیت علم و قطع و بحث اصول عملیه و برخی از بحث‌های اوامر و نواهی. بنابراین، فکر نمی‌کنم معیار و ملاک مشخصی در دست ناقد محترم باشد تا بر اساس آن به داوری در مورد «فقهی بودن یا نبودن ادعا» بپردازند. البته در ادامه معلوم

خواهد شد که ادعای «نوشته‌ی عقل و شرع» از اعتبار یک بحث فقهی برخوردار است یا خیر.

۲- نکته‌ی مورد تأکید ناقد محترم (که برخی از دوستان دیگر نیز بر آن انگشت تأکید نهاده‌اند) تفاوت عقل در دو دیدگاه «عقل مدرن» و «عقل سنتی» است. ظاهراً ایشان معتقدند که «ماهیت عقل مدرن با ماهیت عقل سنتی تفاوت دارد». ایشان نوشته‌اند: «عقلانیت مدرن چیزی نیست جز آن‌چه در علوم انسانی غربی بازتابیده است» و آورده‌اند «عقل قرآنی نه تنها در برابر شرع نیست که یاری‌گر و پشتیبان آن است. در قرآن، کافران و مشرکان‌اند که بهره‌ای از عقل ندارند».

البته ایشان توضیح نداده‌اند که مشخصات اصلی عقلانیت مدرن از نظر ایشان چه چیزهایی است تا دقیقاً به بررسی مدعای ایشان بپردازم، ولی همین مقدار که درمورد «عقل شرعی» توضیح داده‌اند نشان می‌دهد که اتکای ایشان به برداشت اخباریان شیعه (و آنانی که به گفته‌ی مرحوم آیت‌الله مطهری، تحت تأثیر فکر اشعری و اخباری قرار گرفته‌اند) است که به لحاظ نظری، شدیداً در اقلیت قرار دارند، گرچه به لحاظ عملی، همگان را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. کل برداشت ایشان در این بخش، از چند جهت مورد اشکال است؛

الف) اگر کافران و مشرکان از منظر قرآن «بهره‌ای از عقل ندارند» چرا در آیات مختلف مورد پرسش و توبیخ قرآن قرار گرفته‌اند که «أفلا تعقلون = آیا عقلتان را به کار نمی‌گیرید، فما لکم کیف تحکمون = شما را چه شده است و چگونه برخلاف عقل حکم می‌کنید، افلا یتفکرون = آیا تفکر نمی‌کنند». مگر خدای حکیم در قرآن بیان نکرده است که «علّم الإنسان ما لم یعلم = خداوند به نوع انسان چیزهایی را که نمی‌دانست، آموزش داد» اگر ادعای ناقد محترم صحیح است، آیا خدای حکیم به افراد بی‌بهره از عقل خطاب می‌کند؟ و اگر خطاب کند،

آیا تأثیری بر آنان خواهد گذاشت؟ آیا خداوند خطابش بیهوده و بدون توجه به نتیجه است؟ و... صدها آیه‌ی دیگر که «با فرض برخورداری از عقل و خرد» مشرکان و کفار را مورد خطاب قرار داده و از آنان می‌خواهد که به پیام او ایمان آورند. اگر آنان را فاقد عقل و شعور می‌دانست، ارسال پیامبران و انزال کتاب‌های آسمانی و استدلال بر غیرعقلانی بودن بت‌پرستی و شرک، لازم نبود (لوکان فیهما آلهة إلا الله لفسدتا).

تأکید مکرر قرآن بر اصل اساسی «لا یکلّف الله نفساً إلاّ وسعها = خداوند هیچ‌کس را مسؤولیت نمی‌بخشد جز به اندازه‌ی توان او» که توان عقلی او را نیز شامل می‌شود (در مورد «لا یکلف الله نفساً إلا ما آتاها» تصریح فقیهان و مفسران در مورد مقصود آیه اینست که؛ «إلا ما آتاها من العقول = جز به اندازه‌ی توان عقلی مکلف») نشان می‌دهد که تمامی بشر از نظر قرآن، بهره‌مند از عقل و شعورند.

ب) برداشت ایشان از روایت «العقل ما عبد به الرحمن... = عقل تنها وسیله‌ای است که خدا با آن پرستیده می‌شود و بهشت با آن کسب می‌شود» مبتنی بر برداشت اخباریانی است که عقل را مطلقاً حجت نمی‌دانند و به همین جهت روایت را معکوس معنا می‌کنند. وقتی معنای اصلی این روایت را می‌توان دریافت که سایر روایات مربوطه را نیز در کنار آن قرار دهیم. در روایت دیگر می‌گوید: «لا دین لمن لا عقل له = کسی که عقل ندارد دین ندارد» یا «المتعبد بغیر فقه کحمار الطاحونه، یدور و لا یبرح من مکانه = کسی که بدون فهم عمیق، چیزی را پذیرفته و به آن عمل می‌کند، مثل حماری است که برای آنکه نداند در مسیر دورانی آسیاب حرکت می‌کند، جلوی چشمش چیزی قرار می‌دهند تا متوجه حقیقت نشود». اگر برداشت ناقد محترم درست باشد «باید تعبد بدون

تعقل، همان عقل باشد و ارزشمند شمرده شود، در حالیکه چنین فردی مستحق اهانت دانسته شده است».

عیب کار اینست که برای اظهارنظر دربارهی شرع، بسیاری از طرفداران و منتقدان، خود را بی‌نیاز از مراجعه‌ی به متن سنت دانسته و به یکی دو روایت بسنده می‌کنند (کاری که برخی بزرگان از فقهاء نیز از آن مستثنی نیستند). درحالیکه باید به متون روایی متعدده، مکرّرا مراجعه کرد و همه را در کنار هم قرار داد تا منظور گوینده را به‌خوبی درک کرد. البته رویکردهای کلامی، اخلاقی و فقهی رایج، در ترجیح روایات متعارضه و اختلاف در تفسیر روایات، نقش مهمی دارند.

گروهی نیز برداشت رایج را همچون وحی منزل می‌دانند و تنها به نقد و ردّ آن می‌پردازند (که به‌خاطر فاصله گرفتنش از فطرت بشری، به آسانی قابل ردّ است) و هنگامی که به مقصد و مقصود رسیدند، کار را تمام شده می‌پندارند.

این گروه با نفی برداشت‌های متکی بر متن و در عین حال متفاوت دین‌باوران، فرصت بررسی دقیق و نقد علمی برداشت‌های جدید را به خود نمی‌دهند (البته ردّ این برداشت‌ها بسیار دشوار و یا ناممکن است). تردیدی نیست که آسان‌ترین روش برخورد با اندیشه‌های مخالف، نادیده گرفتن آن است ولی باید توجه داشت که این روش ارزش علمی ندارد و نظریه‌ی «اصلاح اندیشه‌ی دینی» چندان بی‌پشتوانه نیست که با بی‌اعتنایی، از میدان به‌در رود.

پ) ناقد محترم درمورد «عقلانیت مدرن» به‌گونه‌ای اظهارنظر کرده‌اند که گویی اتفاق‌نظر صد درصدی در مورد کلیات و جزئیات عقلانیت مدرن وجود دارد. توجه آن عزیز را از باب مثال، به تفاوت قرائت لیبرالیست‌های فرانسه با انگلیس و امریکا در مورد لزوم بی‌طرفی دولت نسبت به گرایش‌های مختلف نظری

شهروندان و اعمال آن از سوی پیروان در جوامع مدرن (لیبرالیزم نیوترال) یا لزوم جانب‌داری دولت از اصول بنیادین لیبرالیسم و ممانعت از اعمال شخصی عقاید و باورهای مخالف در مجامع عمومی (پرفکشنیزم = کمال‌گرایی) که خود را در قضیه‌ی ممانعت استفاده از حجاب و کلیه‌ی نمادهای مذهبی در مدارس دولتی فرانسه نشان داد، جلب می‌کنم تا معلوم شود که داستان «یگانه بودن برداشت از عقلانیت مدرن» در جهان مدرن، واقعیت ندارد. اختلاف‌نظر سوسیالیسم با لیبرالیسم، آشکارتر از آن است که کسی در آن تردید کند یا در «مدرن بودن سوسیالیزم» تردیدی روا دارد.

مخالفت شدید دولتمردان فرانسوی و بسیاری از دانشمندان غربی و یونسکو با پدیده‌ی «شبیه‌سازی انسان» و طرفداری بسیاری از مجامع علمی دیگر از این پروژه، نمادی از اختلاف نسخه‌های عقلانی در دنیای مدرن و مجامع علمی و فکری آن است.

این اختلاف در برداشت، متون کلامی و فلسفی غرب را نیز در بر می‌گیرد و به همین دلیل، اختلاف برداشت‌ها نسبت به مفاهیم مدرن نیز به فراوانی وجود دارد. حتی نمی‌توان تعریف واحدی از سکولاریسم ارائه کرد و لزوماً باید به قدر متیقن تعاریف ارائه شده در تمامی این موارد اکتفا کرد، چیزی که در نوشته‌ی عقل و شرع و توضیحات آن و در مقالات پیش از آن مورد توجه قرار داده‌ام و از آن به‌عنوان «عقلانیت مشترک» یا «اجماعیات عقلانی» یاد کرده‌ام.

ت) گمان نمی‌کنم ادعای تفاوت ماهوی عقلانیت سنتی و مدرن، مورد تأیید عالمان فن قرار گیرد. دلیل آن اینست که تفاوت آنها در برخی مشخصات کمّی و کیفی است (که بستگی تام و تمامی با رشد علمی و فرهنگی بشر دارد) و اساس

آن (علم حصولی و اوّلیات و بدیهیات) پایدار است. بنابراین، تفاوت اصلی، ناشی از علم کسبی و حصولی (نظری و تجربی) است.

در حقیقت، مفهوم «عقل» مثل مفهوم وجود است. یعنی «حقیقت مشککه»ای است که مصادیق آن، بهره‌های متفاوتی از آن حقیقت برده‌اند و دچار شدت و ضعف‌اند. عقل سنتی، بهره‌ی کمتری از این حقیقت برده و عقل امروز بهره‌ی بیشتری از آن برده است و مطمئناً نسل‌های آینده، مراتب بالاتری از عقلانیت را تجربه خواهند کرد، چرا که از دانش بیشتری نسبت به پیشینیان، برخوردار خواهند بود.

مثلاً مفهوم «نور» حقیقتی مشککه است و از ضعیف‌ترین تا شدیدترین نورها را در بر می‌گیرد. اتفاقاً در متن قرآن و روایات، از «علم» به عنوان نور یاد شده است و پیش از این بیان شد که «عقل، مبتنی بر علم است» (هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون،ام هل تستوی الظلمات و النور).

۳- نوشته‌اند؛ «پس عقل در این دوره، به معنای نیروی داوری و سنجش، مستقل از اقتدار و مرجعیت قدسی و غیبی، یا عرف عقلا نیست». یعنی عقل مدرن «عقل مستقل از مرجعیت قدسی» است و عقل سنتی، عقل وابسته به مرجعیت قدسی و غیبی است.

یکم؛ ظاهراً مقصود از مرجعیت قدسی، وحی و تعالیم انبیاء است. اگر چنین است، باید به اطلاع برسانم که تأکید بر «دوگانه بودن حجج الهی» و تبعیت حجت ظاهری از حجت باطنی (فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم) خود شاهدی بر استقلال حجت باطنی است و اتفاقاً داوری درمورد حجیّت حجت ظاهری (پیامبران) و پذیرش

ادعای آنان، بر عهده‌ی حجت باطنی (عقل) است، ولی عکس آن صادق نیست. این خود دلیل کافی برای اثبات استقلال عقل است.

دوم؛ اگر دانشمندی عرب‌زبان بگوید: «لو خلّی عنان العقل و لم یحبس علی هوی نفس او عادة دین او عصبیّة لسلف، ورد بصاحبه علی النّجاة = اگر زمام عقل، رها شود و در بند هوای نفس، عادات دینی و تعصبات قومی نسبت به پیشینیان قرار نگیرد، صاحب خویش را نجات خواهد داد» آیا مقصود او «عقل مستقل» است یا «عقل وابسته به دین و عادات دینی»؟!!

حال اگر بدانیم که این سخن علی بن ابیطالب(ع) است، چه تصوری باید کرد؟ آیا نمی‌توان گفت که: «متن شریعت، به استقلال عقل اعتراف می‌کند». اگر این اعتراف شرع به استقلال عقل است (که هست)، آیا نمی‌توان گفت که «از طریق شرع، به حجیت عقل مستقل ازشرع رسیده‌ام؟».

به این روایت از امام صادق(ع) توجه کنید؛ «انّ اوّل الأمور و مبدأها و قوّتها و عمارتها التی لا ینتفع شیئ إلاّ به، العقل الّذی جعله الله زینة لخلقه و نورا لهم. فبالعقل عرّف العباد خالقهم و انّهم مخلوقون... وانّ الظّلمة فی الجهل و انّ النّور فی العلم. فهذا ما دلّهم علیه العقل. قیل له: فهل یکتفی العباد بالعقل دون غیره؟ قال: انّ العاقل لدلالة عقله الّذی جعله الله قوامه و زینته و هدایته، علم انّ الله هو الحق و انّه هو ربّه و علم انّ لخالقه محبّة وانّ له کراهیّة و انّ له طاعة و انّ له معصیة... = به‌درستی که اول، منشأ، توان و ترمیم هر چیزی «عقل» است که جز از طریق آن بهره‌ای حاصل نمی‌شود. عقلی که خداوند به عنوان زینت مخلوقات و نوری برای آنان قرار داده است. پس به واسطه‌ی عقل است که خالقشان را می‌شناسند و خود را آفریده‌ی او می‌دانند... و می‌فهمند که تاریکی در جهالت است و نور در علم. پس این چیزی است که عقل به آن راهنمایی‌شان می‌کند. به ایشان گفته شد: آیا بندگان

خدا می‌توانند به عقل اکتفا کنند و از غیر آن بهره نبرند؟ امام صادق(ع) فرمود: عاقل با راهنمایی همان عقلی که خدایش سبب برپایی، زینت و هدایت وی قرار داده است، درک می‌کند که خداوند، همان حق است و همو پروردگار او است و می‌داند که آفریدگارش نسبت به برخی موارد، محبت و نسبت به برخی امور، کراهت دارد و برخی کارها فرمانبرداری از او است و برخی نافرمانی...(کافی ۲۹/۱).

می‌بینید که تفسیر «العقل ما عبد به الرحمن...» در این روایت به‌خوبی آمده است و مطابق تفسیری است که پیش از این ارائه کردم (برخلاف برداشت ناقد محترم).

پرسشی که در روایت مطرح است، در مورد حجیت عقل مستقل نسبی است و امام(ع) حقیقت آن را رد نمی‌کند، بلکه به واقعیتی در کنار حقیقت توجه داده و می‌گوید: «همان عقل مستقل، خود را بی‌نیاز از علم و تجربه‌ی دیگران و از جمله علم و تجربه‌ی پیامبران الهی نمی‌داند». در حقیقت می‌گوید که داستان «عقل مستقل مطلق» تصور و خیالی بیش نیست و همه‌ی افراد بشر، دانسته یا ندانسته، خواسته یا ناخواسته از تجارب دیگرانی بهره می‌گیرند که آنها نیز از تجارب پیشینیان بهره‌مند شده‌اند و اینگونه است که؛ «عقل نسبتاً مستقل مدرن، تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم اندیشه‌های بودایی، زرتشتی، مسیحی، یهودی و سایر ادیان الهی و بشری نیز قرار دارد و نتوانسته و نخواهد توانست با گذشته‌ی تاریخ اندیشه و خرد بشری، قطع رابطه کند، اما ارتباط عقل مدرن با فرهنگ‌های پیشین، ارتباطی متفاوت از زمان‌های گذشته است».

آنچه اخیراً اتفاق افتاده و از این پس، هر روزه با سرعتی بیش از پیش پدیدار خواهد شد، از غیب به شهود رسیدن است. نتیجه‌ی آن نیز آشکار شدن ملاکات

پنهان احکام و امکان غلبه بر آن و ایجاد تغییرات ماهوی در پدیده‌ها و تغییر ظاهری احکام و بلاموضوع شدن برخی از آن‌ها است. مطمئناً قالب‌های ظاهری و مصادیق احکام (که مبتنی بر احکام کلی و اساسی‌اند) تا زمانی که رسانای به اهداف شرعی‌اند، باقی می‌مانند و زمانی که تبدیل به قالب‌هایی بی‌محتوا و نارسانای به مقاصد و اهداف شدند، جای خود را به راه‌های رسانا یا رساناتر به مقصد خواهند داد.

۴- نوشته‌اند: «پس «اعتراف» احمد قابل که «از مسیر شرع به محوریت عقل مستقل رسیده است» بر سوء فهم او از متون دینی استوار است».

می‌دانیم که هر فردی در مسیر کسب علم و تجربه، دوره‌های مختلف «خواندن متون تحصیلی، بررسی و آزمایش اطلاعات، فهم کامل‌تر و عمیق‌تر از مجموعه‌ی معلومات اکتسابی و آغاز دوره‌ی رسیدن به نظریات خاص، صاحب‌نظر و متخصص شدن در رشته‌ی تحصیلی و پژوهشی» را می‌تواند تجربه کند.

من اقرار کرده‌ام که در آغاز تحصیلات حوزوی (از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۸) که دوران متن‌خوانی و فهم مراد نویسنده است، به تبع اطلاعاتی که در ذهن خود جمع می‌کردم، از تصور رایج پیروی می‌کردم که «عقل مستفاد از شرع» را به‌جای «عقل مستقل» نشانده بود. ولی با شروع دوران بررسی متون و چندی بعد از آن، آغاز دوره‌ی فهم کامل‌تر متون و تعمق بیشتر در مجموعه‌ی معلومات اکتسابی، به متونی رسیدم که مغفول مانده و یا به‌دلیل عدم هماهنگی با فرهنگ زمانه، وانهاده شده بودند و اتفاقاً با برداشت‌های زمان حاضر و رویکردهای عقل مدرن سازگارتر بودند.

از طرفی، به تناقض عجیب نظر و عمل فقهای شیعه درخصوص مبانی کلامی و فقهی برخوردم و مواردی از آن را مورد توجه و پژوهش جدی قرار دادم که

نتیجه‌ی آن؛ لزوم بررسی تمامی مبانی کلامی، اخلاقی و فقهی و تنظیم آن با ترتیب اولویت «کلام، اخلاق و فقه» و لزوم تبعیت فرع از اصل بود (که با کمال تأسف واژگون گردیده و ترتیب «فقه، اخلاق و کلام» را پدید آورده بود).

لازمه‌ی این کار، تنظیم فقه بر اساس مبنای کلامی «اصالة الإباحه‌ی عقلیه» بود که درحد توان خویش به این کار اقدام کرده و در صورت بقاء و سلامت و توفیق، ادامه خواهم داد (انشاءالله).

من با طی این مسیر تحصیلی، به اقرار اساتید بزرگوارم، به مرحله‌ی صاحب‌نظر بودن در مورد شریعت (اجتهاد) رسیده‌ام و با درک و فهم خویش از متون شرعی، به این نتیجه رسیده‌ام که «شریعت محمدی(ص) موجودیت عقل مستقل را به‌رسمیت شناخته است و مستمراً به تأیید و تقویت بشر برای بهره‌گیری بیشتر از عقل پرداخته است».

اگر این مسیر، از نظر ناقد محترم، مسیری ناهموار است و یا به انحطاطم می‌کشد، با استدلال کافی، بیان کنند تا بهره ببرم و اگر قانعم ساختند، از پیمودنش باز ایستم، ولی اگر اطمینان به سقوط و «سوء فهم» من ندارند و یا بیان قانع کننده‌ای برای توقف یا بازگشت من ندارند، لابدّ به من حق می‌دهند که پس از ۱۰ سال صبوری و تحمل، یافته‌هایی را که بارها مورد بررسی و دقت قرار داده‌ام، منتشر کنم (تا از آنچه «شتاب‌کاری» خوانده شده، پرهیز کرده باشم).

شتاب پس از قریب ۵۰ سال گذران عمر، ۳۳ سال تحصیل و تحقیق در علوم دینی، ۱۵ سال پژوهش و ۱۰ سال تأمل، به‌خاطر عدم آگاهی از فرصتی است که خدای سبحان برایم در این دنیا مقرر کرده و از طرفی باید زمان کافی برای انتشار هرچه بیشتر مطالب و موضوعات فراوان مورد نظر و امکان پاسخ‌گویی به ابهامات پس از انتشار را نیز داشته باشم.

من مدعی هستم که با مبنای «اصالة الإباحه‌ی عقلیه» و لوازم علمی و منطقی آن، تعارض موجود بین آن بخش از احکام رایج که در تعارض با عقلانیت و حقوق طبیعی بشرند، حل خواهد شد و البته در این مختصر نمی‌توان به همه‌ی لوازم سخن پرداخت.

اگر فرصت داشته باشم، به فضل خدا اندک اندک و در حد توان خویش به روشن‌تر شدن موضوع اقدام خواهم کرد. فراموش نکنیم که هنوز در آغاز راه و نسبتاً تنهاییم. باشد که سایر همفکران نیز به میدان آیند و به مسؤولیت «اظهار علم» خویش در این دوره‌ی پرخطر، عمل کنند و به اندازه‌ی توان خود، مقداری از بار سنگین و بر زمین مانده‌ی «اصلاح فکر دینی» را به دوش کشند.

۵- ناقد محترم آورده است که؛ «احمد قابل باید شیوه‌ی حل تعارض اقوال خود را با نصوص دینی توضیح دهد. اگر می‌شود در بسیاری موارد مانند بلوغ دختر و پسر، طهارت ذاتی انسان و حرمت ترور، نصوص را نادیده گرفت، چرا در جاهای دیگر نپذیریم؟».

به اطلاع می‌رسانم که تمامی موارد یاد شده، از نظر روایات، مبتلای به معارض است. یعنی روایات معتبره‌ای وجود دارند که (علاوه بر دلایل دیگر) مبتنی بر آنها به این رأی و نظر می‌توان رسید. لابد همه‌ی ما می‌دانیم که «عدم اطلاع عموم از روایات» سبب گردیده تا جامعه‌ی اسلامی از مجموعه‌ی میراث اسلامی دور بماند و شنیدن برخی روایات مغفول، از پس قرون و اعصار، برای برخی از آنان نگران کننده و یا غیرقابل باور باشد، ولی باید دانست که کمتر مسأله‌ی شرعی است که در متون روایی، معارضی نداشته باشد. بنابراین، دشواری کار چندان نیست که ناقد محترم تصور کرده‌اند.

یکی از کارهای من (از آغاز تابستان ۱۳۶۴ تاکنون) مطالعه‌ی سطر به سطر حدود دویست‌وپنجاه‌هزار روایت تکراری و غیر تکراری شیعه و بیش از یک‌صدهزار حدیث اهل‌سنت و فیش‌برداری‌های متعدد از آنها بوده است (که در بین محصلان و محققان حوزه‌های علمیه نسبت به روایات شیعه و سنی معمول نیست و حداکثر به حدود سی‌هزار حدیث شیعی که در کتاب «وسائل‌الشیعه» است و با تکرار بسیاری از روایات در ابواب گوناگون به حدود سی‌وپنج‌هزار حدیث می‌رسد، اکتفا می‌شود). هنوز هم مکرّراً به این کار می‌پردازم. با توجه به نرم‌افزارهای متعددی که در سال‌های اخیر تولید شده است، اقدام به این کار برای پژوهشگران چندان دشوار نیست. البته بهره‌ای که برده‌ام این است که «نسبت به گزینش‌های خود از متن و تفسیر متکی بر متن، اطمینان به نفس بیشتری نصیبم شده است» هرچند که در همه حال، خود را در معرض خطای در برداشت می‌بینم و به هدایت الهی و راهنمایی اهل نظر شدیداً محتاجم.

می‌دانم که روایات مخالف با باورها و نظریات کلامی، اخلاقی و فقهی‌ای که پذیرفته‌ام کم نیستند، ولی روایات موافق این گزینه‌ها نیز چندان فراوان است که جرأت ابراز نظر مخالف را به آدمی می‌دهد. کاری که موافق و مخالف از آن بهره گرفته‌اند «ترجیح برخی متون بر بعضی دیگر است» و این روشی پذیرفته در تمامی علوم نظری است.

تذکر مهمی که برای ناقد محترم و همه‌ی دوستان (و مخاطبانی که حقیقتاً در پی کشف چند و چون ادعای شریعت عقلانی هستند) دارم اینست که؛ حتماً مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» که در ۳ قسمت پی در پی در وبلاگ «شریعت عقلانی» منتشر کرده‌ام را چند باره بخوانند تا با برخی از مبانی فقهی این رویکرد بیشتر آشنا شوند. دقت و نقد دوستان و منتقدان، حقیقتاً هدیه‌ای ارزشمند برای

پژوهشگری است که به اصلاح اندیشه‌ی دینی اهمیت می‌دهد و در جست‌وجوی حقیقت است.

۶- موارد اختلاف نتایج فقهی که ۳۲ مورد آن گزارش شد، نه تمام موضوع است و نه تمام مطلوب. هنوز مسائل کلامی، اخلاقی و فقهی بسیاری وجود دارند که در جای خود باید بررسی شوند.

ناقد محترم نوشته‌اند: «مشروع بودن ازدواج موقت دخترانی که به بلوغ رسیده و دارای رشد فکری‌اند با شرط عدم انجام عمل زناشویی بدون اجازه‌ی پدر... کدام خواننده‌ای که به عقلانیت حقوقی باور داشته باشد، در امروزی نبودن احکامی از این دست تردید می‌کند».

اولاً؛ من به تمام بحث ازدواج موقت نپرداختم و فقط یکی از فروع آن را که؛ «جواز عقد موقت برای صرف محرمیت و جواز اشتراط عدم حق انجام عمل زناشویی از طرف دختر، برای حفظ حیثیت خانواده در محیط‌هایی مثل ایران، و جواز بهره‌برداری‌های جنسی خفیف‌تر، برای جوانانی که در ایران و یا مجامع دیگر می‌خواهند لذت زندگی را در کنار لذت مراعات راه‌کارهای شرعی تجربه کنند» بیان کردم و از روایاتی که اذن پدر را مطلقاً شرط نمی‌دانند (در مورد بالغه‌ی رشیده) به عنوان مجوز شرعی استفاده کردم و خواستم راه مشروعی برای مشکل عظیم امروز جوانانی نشان دهم که به‌خاطر عدم اطلاع‌رسانی امثال من، ممکن است نسبت به توانایی شریعت عقلانی محمدی(ص) دچار سوءظن شوند.

ثانیاً؛ کجای این راه حل حداقلی (که بدون نادیده گرفتن واقعیت‌های تلخ برخی جوامع اسلامی عرضه شده است) خلاف عقلانیت واقع‌گرای امروزین است؟ اگر نسبت به شرط آن گمان شده است که مقصود من نامشروع بودن وجه مخالف

آن است، تصریح می‌کنم که چنین نیست. بیان من، مصداق «المیسور لا یترک بالمعسور» است.

ثالثاً؛ برای اثبات ادعای تأثیر و تفاوت بسیار دو رویکرد متفاوت «اصالة الإباحه» و «اصالة الحظر» در نتایج فقهی، حدس می‌زدم که باید چندان به این تفاوت‌ها اشاره می‌شد تا امکان باور آن را قدری تسهیل کند. حدسی که زده بودم، ظاهراً در مورد ناقد محترم تحقق یافته است که اظهار کرده‌اند: «احمد قابل، شماری از نوآوری‌هایش در احکام فقهی را، به منزله‌ی نتیجه‌ی «کشف» خود، آورده است. اگر واقعاً حاصل آن نظریه‌ی سهمگین در باب رابطه‌ی عقل و شرع، این چند تغییر فتوا باشد، می‌توان میزان و نوع فهم وی را از «عقلانیت امروزی» دریافت». مطمئناً «حاصل آن نظریه‌ی سهمگین» تفاوت‌های بسیار کلامی، اخلاقی و فقهی است که به فضل خدا، اندک اندک به نشر آن اقدام خواهد شد و «منحصر در این چند تغییر فتوا» نیست. البته به لحاظ مصداقی و کاربردی بودن راه‌کارهای فقهی، توجه به این بخش مؤثرتر بود (چرا که از نظر عرفی شناخته شده‌تر است) و در معرفی رویکرد شریعت عقلانی باید به آن توجه داده می‌شد.

پیش از این گفتم که این «کشف» جدیدی نیست و تنها بازگشتی به «مجموعه‌ی متن» و تأکید بر معیار بی‌بدیل «عقل» در تشخیص سره و ناسره‌ی آن است که باید جایگزین معیارهایی چون «مخالفت با اهل سنت» یا «موافق با احتیاط نسبت به حق خدا» شود.

۷- عزیز منتقد، نوشته‌اند: «من سبب شتاب‌کاری‌های احمد قابل را در اظهارنظر فقهی به خوبی نمی‌دانم. تنها در پایان نوشته‌اش خواندم که از مؤمنان متمول مقیم غرب خواسته است سرمایه‌گذاری کنند و با تدارک امکانات لازم و فراهم

ساختن مهاجرت برخی از عالمان و صاحب‌نظران معتقد به این دیدگاه به غرب، امکان رشد و شکوفایی و پیشبرد این پروژه را فراهم کنند.»

امیدوارم به متن نوشته‌ی عقل و شرع توجه دوباره بفرمایند تا ببینند که متن آن، مجموعه‌ای از پرسش‌هایی است که برخی دوستان و مخاطبان گرامی مطرح کرده بودند و من به آنها پاسخ داده‌ام.

مشابه همین پاسخ را آیت‌الله منتظری در جواب برخی ایرانیان خارج از کشور بیان کرده بودند و خواسته بودند که؛ «برای پالایش اندیشه‌های دینی از تحریفات در حوزه‌ی عقاید و احکام تلاش شود». ایشان دو گروه، یعنی «آنانی که توان مالی دارند و آنانی که توان علمی دارند» را در این زمینه مسؤول دانسته بودند (دیدگاه‌ها/۵۹۰) و من به عنوان یکی از شاگردان و همفکران ایشان در این خصوص، همان سخن استاد عزیزم را تکرار کرده‌ام.

ناقد محترم که در فضای حوزه علمیه قم رشد کرده است، به‌خوبی از عدم امکان طرح کمتر از این مسائل در جوامع اسلامی باخبرند. جایی که برای بیان یک مسأله‌ی کوچک شرعی مخالف نظریات رایج، حکم اعدام صادر کرده و نویسنده یا گوینده را مرتد و مهدورالدم معرفی می‌کنند و نیروهای متعصب حکومتی و غیرحکومتی، مترصد تکرار قتل‌های زنجیره‌ای‌اند، نمی‌توان انتظار تکثیر صاحب نظرانی را داشت که جرأت لازم برای بیان یافته‌های علمی خویش را داشته باشند. سرمایه‌گذاران دین‌باور و مدافع شریعت عقلانی نیز در معرض انواع تهدیدهای اقتصادی، سیاسی و مذهبی از جانب حکومت و نیروهای متعصب و خشونت‌طلب غیرحکومتی قرار می‌گیرند و عملاً راهی برای پیشبرد این پروژه در درون مجامع اسلامی فعلی وجود ندارد و یا همراه با خطرات جانی بسیاری است که هزینه‌ی ریسک را بسیار بالا برده و زمینه را منتفی کرده و می‌کند.

پیش از این شرح دادم که من هیچ تصوری نسبت به اقدام رادیو بی‌بی‌سی نداشتم و هیچ اقدامی در این زمینه انجام نداده‌ام. گمان می‌کنم امکان بررسی این ادعا برای ناقد محترم وجود داشته باشد.

اگر منتقد محترم یا هر کس دیگر از مخاطبان، مثل من فکر می‌کردند و جای من بودند، در پاسخ پرسشگران، چه راه حلی را پیشنهاد می‌کردند؟ آیا راه دیگری برای نشر اندیشه‌ای که معتبرش می‌دانستند و امکانات کافی برای تولید و نشر آن نداشتند می‌شناختند؟

جناب ایشان بداند که من از هیچ امکان دولتی یا بین‌المللی بهره نگرفته‌ام و نخواسته‌ام تا از سوابق سیاسی‌ام بهره‌برداری کنم. به همین جهت با هزینه‌ی شخصی، به جایی آمده‌ام که با اجاره‌ی آپارتمان ۸۷ متری شخصی‌ام در غرب تهران (که سندش به عنوان وثیقه‌ی آزادیم از انفرادی ۱۲۵ روزه‌ی بند ۲۴۰ اوین، در بازداشت دادگاه ویژه‌ی روحانیت است، و ناقد محترم بهتر می‌داند که برای چه بازداشت شدم) بتوانم زندگی خود، همسر و تنها دخترم را در حداقل ممکن و بدون اتکای به‌غیر، تأمین کنم و... با عنایت خدا به آن رسیده‌ام و او را سپاس می‌گزارم.

در خاتمه، از خدای رحمان و رحیم می‌خواهم که قلم، قدم، فکر، انگیزه، توان و همت همه‌ی ما را در مسیر شناختن، شناساندن و پیروی از حق به‌کار گیرد و دل‌های همه را نسبت به هم مهربان کند و توفیق خوش‌بینی و نیک‌اندیشی را نصیب همه‌ی ما سازد، انه علی کل شیئ قدیر.

۶بهمن‌ماه۱۳۸۳، تاجیکستان

(۸)

پاسخ به «فقه و بن‌بست‌های آن»

به نام خداوند جان آفرین   حکیم سخن در زبان آفرین

هرکس نوشته‌ی «عقل و شرع» را خوانده و توضیحات، نقدها، پاسخ‌ها و حتی نظریات دیگران در سایت‌ها یا وبلاگ‌های مختلفی که به این مطلب توجه کرده‌اند را پی‌گیری کرده باشد، تأیید می‌کند که این تلاش جمعی (مدافعان و منتقدان) منجر به روشن شدن ابهامات، رفع نواقص سخن و شفافیت بیشتر این دیدگاه گردیده است. سهم آنانی که پی‌گیرانه و با صرف وقت و بهره‌گیری از اندوخته‌های علمی خویش به این میدان آمده‌اند، البته بیش از آنانی است که در سکوت و خلوت خویش، تنها ناظر این مباحثات بوده‌اند. یکی از دوستان ارجمندی که سهم قابل توجهی در این روشنگری‌ها داشته، جناب آقای مهدی خلجی است.

دومین نقد کارشناسانه‌ی ایشان را چون هدیه‌ای ارزشمند، چندباره خواندم و بهره بردم. اساس متن حاضر، پاسخ به ابهامات، پرسش‌ها، برداشت‌ها و انتقادات ایشان است، ولی پیش از هر سخنی، تأکید می‌کنم که؛

مسؤولیت من و امثال من، اقتضاء می‌کند که توجه خود را بر متون عقلانی فراوانی که شریعت محمدی(ص) از آن انباشته شده، معطوف کنیم و با گزارش مواردی از آن که کمتر در معرض دید مخاطبان قرار گرفته یا غبار غفلت بر آن نشسته، در پی کامل‌تر ساختن «پازل شریعت» باشیم تا «داوران» عصر مدرنیته و مخاطبان ایشان را در داوری بهترشان از این شریعت، یاری کنیم و سهم خود را از «تلاش علمی لازم» که مقتضای عقل است و شرع، بر عهده گیریم. کار امثال من، غرقه شدن در مباحث نظری صرف نیست چرا که از حسن اتفاق، عزیزان

مقتدری در این وادی وجود دارند که تلاش علمی آنان مربوط به این حوزه است و تاکنون نیز تلاش‌های ارجمندی کرده و آثار ارزشمندی نیز به جامعه عرضه کرده‌اند.

آنچه از امثال من انتظار می‌رود، وارسی همه جانبه‌ی عقائد و باورهای کلامی سنتی از یک سو و ارزیابی مجدد از مقوله‌ی اخلاق از سوی دیگر و تلاش بی‌وقفه برای بازبینی فقه و مبانی و مدارک آن و بازگرداندن نظم و آهنگ طبیعی و فطری شریعت به شریعت فطری محمدی(ص) است. بحث‌هایی که تاکنون منتشر کرده‌ام نیز در محدوده‌ی مسیر مورد نظر قرار داشته و به همین جهت از آن استقبال کرده و می‌کنم.

اصرار من بر ماندن در چارچوبی که ترسیم شد و عدم خروج از دایره‌ی بحث‌های درون دینی، ناشی از این رویکرد است. چیزی که ضرورت علمی و اجتماعی آن بر اهل نظر مخفی نیست و تأثیر این تلاش‌ها نیز کمتر از بحث‌های نظری صرف نیست و البته تأثیرگذاری در این بخش، در گرو پیشگیری از پدیدار شدن ذهنیت‌های منفی جدید است که حتی‌الإمکان باید از ایجاد چنین ذهنیت‌هایی پرهیز شود.

تلاش امثال من، بازبینی مؤمنانه متون، متکی بر عقلانیت بشری به عنوان حجت اصلی، عمومی و باطنی خدای سبحان است. ره‌پوی این مسیر، احترام انسانی نقد کننده و نقد شونده را لازم دانسته و به عقاید همگان احترام می‌گذارد، هرچند از نقد علمی و نقد پذیری هم طفره نمی‌رود.

اکنون به نکاتی که ناقد محترم در نوشته‌ی «فقه و بن‌بست‌های آن» آورده‌اند و توضیحاتی را لازم داشت، می‌پردازم؛

۱- در پاسخ اول به نقد اول ایشان، عبارتی آورده بودم که مورد انتقاد مجدد واقع شده است و نوشته‌اند؛

«نویسنده‌ی شریعت عقلانی از جمله آورده است: «یک اصل عقلانی و علمی (که مورد تأکید عقل و شرع نیز قرار گرفته است) می‌گوید اندیشه را نقد و بررسی کن نه اندیشمند را (انظر الی ما قال و لاتنظر الی من قال)». آرای اهل هرمنوتیک مدرن جز این گواهی می‌کند. اقتدار نام نویسنده و گوینده، همواره بر نوشته و گفته‌ی او سایه می‌افکند و تار و پود تأویل آن را می‌بافد. اگر خداوند کلام، خود را برخوردار از امتیاز وحی بداند، چگونه می‌توان سخن او را با زمینیان برابر کرد؟ اگر گوینده‌ای را مفتی و مجتهد بدانند، گفته‌اش را کی با حرف مردم یکی می‌گیرند؟ خواننده هر نوشته را با پیش‌فرض‌هایی که از نویسنده‌ی آن دارد، می‌فهمد و بدان اعتنا می‌کند».

بیان ایشان از واقعیتی خبر می‌دهد که برخی از اهل هرمنوتیک، آن را گزارش کرده‌اند. آنچه من آوردم اما بیان روش عقلانی و علمی‌ای بود که گمان نمی‌کنم اهل هرمنوتیک مدرن، به‌عنوان «یک گزاره‌ی تجویزی» آن را غیرعقلانی ارزیابی کنند. آیا «پرهیز از نقد اندیشمند و پرداختن به نقد اندیشه» حتی نزد بسیاری از اهل هرمنوتیک مدرن، رویکردی عقلانی نیست؟

ایشان افزوده‌اند؛ «تکیه بر سواد فقهی مرسوم و قرائت هزاران هزار حدیث، نه گرهی می‌گشاید نه راهی».

می‌توان این سخن را به عنوان نظر ناقد محترم ثبت کرد و به آن احترام گذاشت. البته از این نکته هم نباید غفلت کرد که معمولاً «هرکس کار خویش را با اهمیت می‌بیند و تلاش دیگران را چندان درخور توجه نمی‌شناسد». اتفاقاً در حوزه‌های علمیه، این تصور به فراوانی وجود داشته و دارد که؛ «آنچه علم است و نافع است، فقط علوم دینی است و باقی همه بی‌ارزش یا کم‌ارزش‌اند».

نمی‌دانم از آثار حضور پررنگ حوزویانی از این دست در دانشگاه‌ها و مراکز عمومی و اجتماعی است که این امر به تجربه‌گرایان و دانشگاهیان نیز تسری یافته و یا اصولاً ناشی از طبیعت محیط‌های علمی است که چندان تحمل رقیب را ندارند.

من معتقدم که وزن علوم انسانی (به معنی عام آن) در کشف اندیشه‌ی دینی و مسائل تخصصی زندگی بشری و موضوع و مصداق‌یابی برای آن، کم اهمیت‌تر از نقش فقیهان، متکلمان، فیلسوفان و عارفان نیست و همه‌ی آنانی که دانشی بیش از دیگری دارند (حتی در علوم ریاضی و پایه) از فضیلت انسانی‌ای که در شریعت محمدی برای عالمان برشمرده شده، برخوردارند.

بنابراین معتقدم که فقیهان نیز کارکرد خاص خود را دارند و هرگز منقرض نخواهند شد و همیشه مورد توجه برخی افراد قرار خواهند گرفت (کم یا زیاد).

اگر به واقعیت‌های دنیای امروز (که تصمیم‌گیری آن عمدتاً با جوامع مدرن است) نیم نگاهی بیاندازیم، خواهیم دید که نفوذ کلام آنانی که «سواد فقهی» دارند تا آنجا است که سرنوشت عراق تازه دموکرات شده را با فتوای خود رقم می‌زنند. مدرنیسم را در عربستان و پاکستان و برخی مناطق دیگر، زمین‌گیر کرده و با مشکلات عدیده‌ی سیاسی مواجه می‌کنند. حاکمان اندونزی نیمه مدرن را تحت تأثیر قرار داده و مصر، اردن، کویت، یمن و افغانستان را به شدت تهدید می‌کنند و ترکیه‌ی سکولار و لائیک را در بن‌بست قرار داده‌اند.

آیا سواد فقهی آنانی که دست به فتوایشان در تجویز تروریسم سخاوتمند است با فقیهانی که تنها در همین مسأله با اقران خود متفاوت‌اند و ترور را جایز نمی‌دانند، آثار یکسانی در گره‌زدن یا گره گشودن دارند؟ آیا «ترور و تروریسم» دغدغه‌ی دنیای مدرن و «گره» کور عصر جدید نیست؟ آیا فتوای آنانی که حکم به ارتداد را «سیاسی» دانسته‌اند و لزوماً آن را مربوط به مقطعی خاص و اقدامی خاص (مثل دوران تثبیت قدرت و توطئه‌ی سیاسی برای زایل کردن ثبات از راه متزلزل ساختن اعتقاد مؤمنان) می‌دانند که اکنون زمان آن سپری شده است، با فتوای آنانی که پرسش از برخی عقائد و یا احکام را به منزله‌ی ارتداد دانسته و حکم اعدام صادر می‌کنند، «راه» یکسانی را پیش پای بشر می‌گذارند؟ و...

نمی‌خواهم نمونه‌های متفاوت فقهی بسیاری که پیش از این در نوشته‌ی «عقل و شرع» آوردم را (که تنها بخش کوچکی از تفاوت‌ها را در بر می‌گرفت) مجدداً

تکرار کنم، ولی مراجعه‌ی مجدد به آن را برای درک «تفاوت راه‌ها و گره زدن‌ها یا گره گشایی‌ها» لازم می‌دانم. بنابراین نباید از اهمیت این پروژه غافل شد و آن را دست‌کم گرفت. برای ناقد محترم که «تاریخ را گواه» گرفته‌اند و به فراوانی بر آن اتکا کرده‌اند، پیدا کردن آثار متفاوت و بی‌شمار این رویکردهای مختلف، کار دشواری نخواهد بود.

۲- ایشان در بند دوم نقد خود، نوشته‌اند؛ «یعنی هم گزاره‌های بدیهی و هم گزاره‌هایی که با استدلال پذیرفته می‌شوند، از نظر او فراورده‌ی عقل‌اند».

من در نوشته‌ی خود آورده بودم که؛

«علم (حضوری و حصولی) سرمایه‌ی عاقل است و "عقلانیت" به معنی "نسبت‌سنجی دائمی بین اجزاء این سرمایه برای رسیدن به بهره‌ی بیشتر" است. به تعبیر دیگر؛ آنچه در تعریف "فکر" آمده است که "حرکتی ذهنی است به سوی مبادی، و از مبادی به سوی مقصود و مراد" (که مربوط به "علم حصولی" است) به اضافه‌ی مجموعه‌ای از بدیهیات و اوّلیات (علم حضوری)، موجودیت «عقل» را تشکیل می‌دهند».

علاوه بر این، در مطلبی با عنوان «عقل و احساس» که در تاریخ ۱۳۸۳/۸/۱۱ نوشته‌ام (و به تاریخ ۱۳۸۳/۸/۱۶ یعنی ۲ ماه پیش از نوشته‌ی "عقل و شرع" در وبلاگ شریعت عقلانی نیز قرارش دادم) یادآوری کرده‌ام؛

«مفهوم واژه‌ی «عقل» در متون مختلف و حتی در موارد مختلف به‌کار رفته در یک متن، یکسان نیست. در واقع می‌توان گفت: «عقل، اسم معنا است و نه اسم ذات» یعنی ذات مشخصی در خارج از ذهن آدمی وجود ندارد که نام آن «عقل» باشد و به‌همین جهت «حقیقتی مشککه» است (همچون مفهوم وجود در مباحث فلسفی). آنچه در خارج وجود دارد «فرآیند»ی است که آن را «عقل» می‌نامند و نه «فرآورده»ای که نامش عقل باشد. مثل واژه‌های «علم» یا «فهم» یا «درک» یا «شعور» که در بسیاری از کاربردها، مرادف عقل قرار گرفته و می‌گیرند. اگر چه

در برخی کاربردها، با تسامح در تعبیر، به جای «مغز سر» نیز به‌کار گرفته شده است که این استعمال، گویی در پی ذاتی می‌گردد تا عقل را «اسم ذات» آن قرار دهد».

آیا فرقی بین «فرآورده = محصول» خواندن علم حضوری و حصولی برای عقل (که ناقد محترم از نوشته‌ی من برداشت کرده‌اند) و گزینه‌ی؛ «علم حضوری و حصولی سرمایه‌ی عاقل است» (که من بیان کرده‌ام) نیست؟ آیا تصریح نکرده‌ام که؛ «عقلانیت به معنی نسبت‌سنجی دائمی بین اجزاء این سرمایه برای رسیدن به بهره‌ی بیشتر است»؟ مگر جز این است که به‌خوبی تشخیص داده‌اند که؛

«واضع نظریه‌ی شریعت عقلانی، عقل را با تعریف سنتی «فکر» در منطق قدیم می‌شناسد»

پس چگونه نتیجه‌گیری کرده‌اند که از دید من، علم حضوری و حصولی «فرآورده‌ی عقل»اند؟!

ایشان در همین نوشته به عنوان گزاره‌ای تجویزی آورده‌اند؛ «درک مفهوم عقل در قرآن بدون قرار دادن آن در شبکه‌ی واژگانی ویژه‌ای چون «تدبر»، «تذکر»، «تفکر» و «شعور»... نارواست» که تأیید «شناخت عقل با تعریف سنتی فکر در منطق قدیم» است.

البته در مباحث اقتصادی، تفاوت «سرمایه» با «محصول» کاملاً روشن است و من از این مطلب به عنوان اصطلاحی شناخته شده، بهره گرفته‌ام. تصور من این بود و هست که ناقد محترم نیز به تفاوت این دو مفهوم واقفند ولی در این بخش از نقد، در تعبیر، تسامح کرده‌اند.

مطلب دیگری که در این بند به آن پرداخته‌اند این است که؛ «تبیین فرایند شناخت در تصور مدرن، تفاوتی ریشه‌ای با تبیین سنتی دارد. رهاورد فلسفی دکارت، کانت و هگل، تبیین تازه‌ی مقوله‌ی شناخت است. گسست بنیادی میان سنت و تجدد در معرفت‌شناسی است و در به‌میان آمدن انگاره‌ی سرنوشت‌سازی

چون «سوژه». انقلاب کانتی در معرفت‌شناسی، چگونه می‌تواند از چشم کسی پنهان بماند که سودای مقایسه میان تبیین سنتی و مدرن از فرایند آگاهی را دارد؟

"از سوی دیگر، علم مدرن (به معنای گسترده‌ی آن) که فرآورده عقلانیت مدرن است، بسط و ادامه‌ی علم سنتی نیست، بلکه فرزند جهان‌شناسی و انسان‌شناسی یک‌سره بدیعی است. دوران مدرن نه باژگونه‌ی دوران سنت است نه تداوم آن، بلکه حقانیت و مشروعیت خود را از شالوده‌های نظری تازه‌ای می‌گیرد."

در این فراز از بیان ایشان، نکاتی است که یادآوری می‌کنم؛

الف) آیا ناقد محترم، خود اطلاع تفصیلی از مجموعه‌ی اندیشه‌های سنتی در تمامی جوامع بشری دارد؟ آیا این گزارش ایشان مبتنی بر اعتماد به گزارش دیگر پژوهشگران و اندیشمندان طرفدار مدرنیزم نیست؟ آیا احتمال خطا در گزارش آنان را منتفی می‌دانند؟ آیا این «قطعیت و جزمیت» که در بیان ایشان آمده است (مثل؛ «گسست بنیادی میان سنت و تجدد» یا «علم مدرن... بسط و ادامه‌ی علم سنتی نیست، بلکه فرزند جهان‌شناسی و انسان‌شناسی یک‌سره بدیعی است» یا «دوران مدرن، نه باژگونه‌ی دوران سنت است نه تداوم آن» و...) نوعی «مطلق‌انگاری» نیست؟ آیا این رویکرد، از فرد محترمی که پای‌بند منطق مدرن یا پست‌مدرن است که «نافی مطلق‌انگاری» است، عجیب نمی‌نماید؟

البته پیش از ایشان چنین ادعاهایی ابراز شده و ناقد محترم، آن را مسلم گرفته‌اند. به همین جهت می‌توان از ایشان پذیرفت که مدعی امر بدیعی نشده‌اند. ولی سخن بر سر اصل این ادعا و لوازم آن است.

به گمان من حوصله‌های تنگ، کار بررسی تاریخ اندیشه را همیشه مختل کرده است. ظاهراً نزد برخی دانشمندان «تاریخ اندیشه قدمتی کمتر از ۵۰۰ سال دارد» و مهم‌تر این که «نفس ادعای بدیع بودن علم و عقلانیت مدرن و عدم ارتباطش با سنت، در موضع اتهام تنگ‌حوصلگی است».

حتی در نقد سنت، این تنگ‌حوصلگی را می‌توان مشاهده کرد. اگر کسی سخن از «برداشت‌های جدید و کاملاً روش‌مند» به‌میان آورد، در اولین گام، متن سنّت را به برداشتی یگانه و ضدعقلانی اختصاص می‌دهند و سپس نتیجه‌ی دلخواه خود را می‌گیرند که؛ «سنت و مدرنیسم هیچ نسبتی با هم ندارند و مفاهیم مورد نظر هر یک با دیگری کاملاً متفاوت است». این «مصادره به‌مطلوب» چندی است که آشکارا صورت می‌گیرد.

مدرک جدی مدرنیست‌هایی از این دست، برداشت‌های «سنت‌گرایان عقل‌ستیز» است. جالب است که همین سنت‌گرایان، برای نفی اندیشه‌های عقلانی، به برداشت‌های مدرنیست‌های یاد شده استناد می‌کنند.

ب) خواسته‌ی مشخصی که از منتقد محترم دارم این است که تفاوت‌های مشخص علم و عقلانیت مدرن و شالوده‌های نظری آنها را بیان کنند و به دور از پیش‌داوری‌های مرسوم، از کسانی که معتقد به ارتباط سنت و مدرنیزم‌اند خواستار تبیین «سابقه‌ی نظری و ارتباط محتمل آن با عصر سنت» گردند. اگر پاسخ درخوری نشنیدند، به این داوری برگردند.

آیا دیدگاه‌های "هایدگر" در مورد «ارتباط علم و عقلانیت جدید با مباحث زیربنایی فلسفی و کلامی دوران افلاطون و ارسطو» ارزش بررسی ندارد و احتمال عدم قطعیت ادعاهای ناقد محترم را برای ایشان، پدید نمی‌آورد.

در برخی از متون معتبر و مدرن «فلسفه‌ی سیاسی» ادعا شده است که؛ «جان رالز، مبدع نظریه‌ی "عدالت به مثابه‌ی انصاف" است».

حال اگر بدانیم که متفکری عرب زبان، چند سده پیش از او در کتابش (غرر الحکم و درر الکلم) از قول پیشینیان خود آورده است که؛ «العدل انصاف» (که متن خطی این کتاب نیز چند قرن قبل از تولد آقای "رالز" نگارش یافته است) چه نتیجه‌ای باید گرفت؟

بگذریم که مفهوم عدالت به منزله‌ی انصاف، با عنوان «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران مپسند» در اکثر کتابهای مذهبی و اساطیری یهودیان، مسیحیان، مسلمانان، هندوها، چینی‌ها، یونانیان و... آمده است.

اگر غزلی در «دیوان شهریار» باشد و همان غزل در «دیوان حافظ» نیز موجود باشد، آیا «مرحوم شهریار» یا طرفداران او می‌توانستند مدعی شوند که «حافظ» از وی اقتباس کرده است؟ چرا اقرار به پیش کسوتی پیشینیان در یافته‌های عقلانی، برای برخی اندیشه‌ورزان، تا این حد دشوار شده است؟

۳- در بند سوم نوشته‌اند؛ «مراد از «اجماعیات عقلانی» یا «عقلانیت مشترک» ناروشن است... شاید مراد او از این اصطلاح، مبانی معرفتی بنیان‌گذار تجدد باشد؛ یعنی آموزه‌هایی که هرچند در دامنه و سرشت آن‌ها بحث و جدل شود، ما را به تصور پیش از تجدد از معرفت برنمی‌گرداند. در این‌صورت هم این «اجماعیات عقلانی» باز هم به‌کار احمد قابل نمی‌آیند، زیرا مستلزم کنار گذاشتن معرفت‌شناسی و در پی آن فراورده‌های عقلانی جهان قدیم‌اند و نظام معرفتی دانشی چون فقه را سراسر به چالش می‌گیرند و نه روش‌شناسی آن را برمی‌تابند و نه دستگاه مفهومی آن را».

خوشحالم که ناقد محترم به نکته‌ای ظریف و مهم (که در بخش قبلی نیز توضیح دادم) پیشاپیش توجه کرده‌اند، هرچند با سرعت از آن گذشته‌اند، و آن «مبانی معرفتی بنیان‌گذار تجدد» است.

اولاً؛ من هم قبول دارم که «ممکن است» آن مبانی، آدمی را به «تصور پیش از تجدد از معرفت» بر نگرداند ولی این «یقین» نهفته در کلام ایشان مبتنی بر «کدام منطق مدرن» عرضه شده است؟ چه تفاوتی بین این «باور جزمی» با باورهای جزمی سنت گرایان، از نظر «تحلیل رفتار» وجود دارد؟

چرا در این وادی از «حقانیت نسبی» نهفته در متن و بطن «پلورالیزم» که «معرفت‌شناسی جدید» مدعی کشف آن است (و به نظر من، آن هم ریشه در اعماق تاریخ اندیشه دارد)، تا این اندازه فاصله گرفته می‌شود؟

ثانیاً؛ این مبانی، از اختراعات و تأسیسات بنیان‌گذار تجدد است یا خیر؟ دستگاه فکری او پیش از رسیدن به نظریه‌ی تجدد، چه شاکله‌ای داشته است؟ آیا ایشان با انقطاع کامل از فلسفه و علوم پیشامدرن و بدون توجه به نقایص اندیشه‌های سنتی، از آن گذر کرده و به نتایج جدید رسیده است؟

همه می‌دانیم که «زبان» واسطه‌ی عمده‌ای است که انسان را با هستی ارتباط می‌دهد. درک مدرن و یا سنتی از هستی، برای مطرح شدن، احتیاج به «زبان» دارد. به گفته‌ی مولانا؛ «کاشکی هستی زبانی داشتی–تا ز هستان پرده‌ها برداشتی».

اکنون می‌پرسیم؛ آیا «دستگاه زبانی» بنیان‌گذار تجدد، با دوران پیشامدرن کاملاً متفاوت است یا فقط در «برخی مفاهیم بنیادی» متفاوت بوده است؟ به عبارت دیگر؛ آیا امروزه زبانی به نام «زبان مدرن» (در برابر زبان سنتی) فرانسوی، پارسی، عربی و... پدید آمده است یا همان زبان سنتی پارس و عرب و... با افزودن برخی واژگان و دادن مفهوم جدید به برخی دیگر و بقای اکثر واژگان بر معنای سنتی و متعارف، توسط نوگرایان بهره‌برداری می‌شود و دستگاه‌های زبانی، چندان انعطاف داشته و دارند که با جابجایی واژگان و جایگزینی کلمات روشن‌تر به‌جای کلمات مبهم و تفاوت در چند و چون ترکیب آنها، می‌توان برداشت‌های متفاوت را پوشش داد؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مبتنی بر نفی «تأسیس زبان مدرن» است، نامی جز «اصلاح قالب‌های زبانی و مفاهیم بنیادی» بر آن نمی‌نهند و ریشه‌ی سنتی آن را انکار نمی‌کنند و نام آن را انقلاب نمی‌گذارند.

آیا «پروژه‌ی مدرنیزم» امری «بسیط و ابتدائی» است یا «مرکب و استمراری»؟ به عبارت دیگر؛ آیا آنچه بنیان‌گذار تجدد بنیاد نهاد، نسخه‌ی نهایی مدرنیزم بود یا نسخه‌ی ابتدائی آن؟ اگر نسخه‌ی ابتدائی بود (که بود) کار مدرنیست‌های پس از

او، آیا نام و عنوانی جز «اصلاح و تفسیر» پیدا می‌کند؟ آیا تصور نمی‌رود که بنیان‌گذار تجدد نیز «نسخه‌ای از سنت» را با مفاهیم بنیادی خویش اصلاح کرده است. یعنی تصور پیشامدرن را در نظر گرفته و با توجه به نواقص آن، طرحی نو در انداخته است؟

برداشت من این است که بنیان‌گذار تجدد، برای برقراری ارتباط با اهل خرد زمان خویش، نمی‌توانست به یکباره خود را از تمامی فرهنگ و دستگاه زبانی و مفهومی پیش از خود، رها کند و مطمئناً با تکیه بر مفاهیم شناخته شده و توضیح و اصلاح و جایگزینی آن با مفاهیم شناخته شده‌ی دیگر، تلاش کرده است تا مخاطبان خود را به یافته‌های خویش آگاه سازد و اشکالات و نواقص اندیشه‌های مورد انتقادش را آشکار کند و برتری یافته‌های خود را برای آنان توضیح دهد. این برداشت بسیاری از اندیشمندان غربی و شرقی است و به‌راحتی نمی‌توان آن‌را از گردونه‌ی رقابت در بازار اندیشه خارج کرد.

همین برداشت، سخن از «عقلانیت مشترک» یا «اجماعیات عقلانی» را ممکن می‌کند. گرچه ناقد محترم نوشته‌اند که؛ «مراد از اجماعیات عقلانی یا عقلانیت مشترک، ناروشن است...» ولی من به روشنی در پاسخ اولیه‌ام به ایشان نوشتم که؛

«ناقد محترم درمورد «عقلانیت مدرن» به‌گونه‌ای اظهارنظر کرده‌اند که گویی اتفاق‌نظر صد درصدی در مورد کلیات و جزئیات عقلانیت مدرن وجود دارد. توجه آن عزیز را از باب مثال، به تفاوت قرائت لیبرالیست‌های فرانسه با انگلیس و امریکا در مورد لزوم بی‌طرفی دولت نسبت به گرایش‌های مختلف نظری شهروندان و اعمال آن از سوی پیروان در جوامع مدرن (لیبرالیزم نیوترال) یا لزوم جانب‌داری دولت از اصول بنیادین لیبرالیسم و ممانعت از اعمال شخصی عقاید و باورهای مخالف در مجامع عمومی (پرفکشنیزم = کمال گرایی) که خود را در قضیه‌ی ممانعت استفاده از حجاب و کلیه‌ی نمادهای مذهبی در مدارس دولتی فرانسه نشان داد، جلب می‌کنم تا معلوم شود که داستان «یگانه بودن برداشت از عقلانیت مدرن» در جهان مدرن، واقعیت ندارد. اختلاف نظر سوسیالیسم با

لیبرالیسم، آشکارتر از آن است که کسی در آن تردید کند یا در «مدرن بودن سوسیالیزم» تردیدی روا دارد.

مخالفت شدید دولتمردان فرانسوی و بسیاری از دانشمندان غربی و یونسکو با پدیده‌ی «شبیه‌سازی انسان» و طرفداری بسیاری از مجامع علمی دیگر از این پروژه، نمادی از اختلاف نسخه‌های عقلانی در دنیای مدرن و مجامع علمی و فکری آن است.

این اختلاف در برداشت، متون کلامی و فلسفی غرب را نیز در بر می‌گیرد و به همین دلیل، اختلاف برداشت‌ها نسبت به مفاهیم مدرن نیز به فراوانی وجود دارد. حتی نمی‌توان تعریف واحدی از سکولاریسم ارائه کرد و لزوماً باید به قدر متیقن تعاریف ارائه شده در تمامی این موارد اکتفا کرد، چیزی که در نوشته‌ی عقل و شرع و توضیحات آن و در مقالات پیش از آن مورد توجه قرار داده‌ام و از آن به عنوان «عقلانیت مشترک» یا «اجماعیات عقلانی» یاد کرده‌ام».

ظاهراً به آن قسمت از نوشته‌ی من، که پس از نقل اختلاف‌نظر در مورد تعاریف گوناگون از مفاهیم بنیادی در اندیشه‌های سنتی و اندیشه‌های مدرن، یادآوری کرده‌ام؛ «لزوماً باید به قدر متیقن تعاریف ارائه شده در تمامی این موارد اکتفا کرد، چیزی که... از آن به عنوان عقلانیت مشترک یا اجماعیات عقلانی یاد کرده‌ام» توجه نکرده‌اند.

ثالثاً؛ اگر برداشت من و امثال من، احتمالاً بهره‌ای از حقیقت داشته باشد و از نظر منطقی «ممکن» باشد، حکم قطعی ناقد محترم (این «اجماعیات عقلانی» باز هم به کار احمد قابل نمی‌آیند، زیرا مستلزم کنار گذاشتن معرفت‌شناسی و در پی آن فراورده‌های عقلانی جهان قدیم‌اند و نظام معرفتی دانشی چون فقه را سراسر به چالش می‌گیرند و نه روش‌شناسی آن را برمی‌تابند و نه دستگاه مفهومی آن را) و خصوصاً «اطلاق» آن را با اشکال مواجه می‌کند. ظاهراً حل این مشکل در گرو تصدیق یا عدم تصدیق گزاره‌ی بعدی ایشان است که؛

نوشته‌اند؛ «کشف دوران جدید «اجماعیات عقلانی» یا توافق نظر آدمیان درباره‌ی موضوعی خاص نیست، که ابداع مفهوم سوژه‌ی آزاد، فردی، مستقل و رها از اقتدار و مرجعیت‌های بیرون از خود است».

آیا این «سوژه‌ی آزاد، فردی، مستقل و رها از... اقتدار مرجعیت‌های بیرون از خود» شامل «فرآورده‌های تجارب و علم و دانش جامعه‌ی بشری» نیز می‌شود. به عبارت دیگر؛ ناقد محترم از «مدرنیزم» سخن می‌رانند یا از «پست مدرنیزم»؟

کاش مجالی بود تا از سخنان سخنگویان سنتی فقه برای ایشان مثال‌هایی می‌آوردم تا معلوم شود که در بحث از یکی از ناپسندترین واژه‌ها و مفاهیم فقهی از نظر ناقد محترم (یعنی «تقلید» که در نقد اولشان متذکر شده بودند) دیدگاهی عقلانی وجود دارد که مورد پذیرش برخی از بزرگان فقهای شیعه نیز قرار گرفته است. آنان معتقدند که فرد پیرو (مقلد)، به چیزی جز «علم عادی» و «اطمینان نفس خویش» عمل نمی‌کند. یعنی بر اثر کم‌اطلاعی یا بی‌اطلاعی از مبانی و مدارک فقهی و اعتماد به توانایی علمی فقیه و مرجع خویش، برایش اطمینان حاصل می‌شود که رأی و نظر فقیه و مرجع او مطابق با شریعت و مطلوب خدا است. این اطمینان همانند اطمینانی است که از نظر سایر متخصصان در علوم دیگر برای مراجعه‌کنندگان پدید می‌آید. حتی تأکید کرده‌اند که اگر اطمینان برایش حاصل نشود و مثلاً احتمال دهد که نظر فقیه دیگر با خواست خدا منطبق‌تر است، حق ندارد که به نظر مرجع خویش عمل کند. این تصویر کجا و تصور عمومی روشنفکران کجا؟ ظاهراً برای این روش قابل دفاع، از ناپسندترین واژه (تقلید) استفاده شده است، در صورتی که این رویکرد، مطمئناً با «مفهوم تقلید» ناسازگار است و حقیقتاً گونه‌ای «پیروی هوشمندانه» از صاحب‌نظران و کارشناسان است.

ضمن آنکه «پیروی هوشمندانه از کارشناسان» (که متأسفانه نام تقلید بر آن نهاده‌اند) بر اساس نظریات سنتی نیز آخرین گزینه برای مسلمانان است. یعنی، اولاً؛ همه حق اجتهاد روش‌مند را دارند. ثانیاً؛ می‌توانند احتیاط کنند. ثالثاً؛ اگر

نمی‌توانند یا نمی‌خواهند یکی از دو مسیر پیش‌گفته را برگزینند، از نظریات کارشناسان مورد اعتماد خود پیروی کنند.

حال باید پرسید که؛ «اگر انسان مدل اسلام در محدوده‌ی احکام و فقه، به علم عادی خویش عمل می‌کند، در کدام بخش دیگر این شریعت (عقاید و اخلاق) از اعتماد به علم خویش و پیروی از آن منع شده است».

مگر نه این است که در بخش عقاید و اخلاق (که اصل و اساس شریعت است)، عقل، تنها حجت بشر است. اتفاقاً باید این عقل، از نوع «عقل مستقل از شرع» باشد، چرا که اگر «عقل مستفاد از شرع» مراد باشد، عملاً مستلزم «دور باطل» خواهد شد.

کاش قرآن به زبان پارسی نازل شده بود تا فهم این آیت قرآنی؛ «... و یضع عنهم اصرهم والأغلال التی کانت علیهم = این پیامبر آمده است... تا دشواری‌های غیرقابل تحمل و بندهایی که بر ذهن و دست و پای آدمیان بسته شده بود را باز کرده و بر زمین گذارده و آنان را رها سازد» برای پارسی زبانان، آسان‌تر می‌بود.

خدا در آموزه‌های شریعت محمدی(ص)، بیرون از وجود آدمی نیست، بلکه در «درون آدمی، همیشه با او، نزدیک‌تر از رگ گردن به وی و...» است (و هو معکم أینما کنتم، و نحن أقرب إلیه من حبل الورید، و...) و هیچ چیزی جز سرشت و طبیعت آدمی را از وی انتظار ندارد (فأقم وجهک للدّین حنیفا، فطرةالله التی فطر النّاس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلک الدّین القیّم) و می‌گوید: «دینی که منطبق با سرشت انسان است، دینی استوار و پا برجاست» و اگر از انطباق با توان و سرشت آدمی، ذره‌ای منحرف شود، باقی نخواهد ماند و از بین خواهد رفت.

خدای انسان، از او «انسانیت می‌خواهد و بس» همان‌گونه که او، به عنوان خدای سایر موجودات هستی، از آنان می‌خواهد که خودشان باشند. از آسمان، زمین، جن، ملک، مورچه، فیل، نهنگ و... نمی‌خواهد که چیزی دگر باشند و از آدمی نیز نمی‌خواهد که چیز دیگری شود.

حتی برای آنکه «انسان مرجع خود باشد» تمامی پیام آوران خویش را از جنس «انسان» برگزیده است و آنان را مأمور کرده است که با آدمیان، به اندازه‌ی توان و هوششان سخن بگویند و هیچ چیز، بیش از توان ذهنی و بدنی ایشان را از آنان نخواهند. (برای بررسی دقیق این دیدگاه و برخی آثار کلامی و فقهی آن، به مقاله‌ی «فقه کارکردها و قابلیت‌ها» که در وبلاگ شریعت عقلانی در ۳ بخش پی‌درپی منتشر کرده‌ام مراجعه شود).

علاوه بر این، دیدگاهی که خدا را از زندگی انسان حذف کرده و همه چیز را در گرو تلاش و فعالیت آدمی قرار می‌دهد، از چندان قدمتی برخوردار است که در قرآن (به عنوان سندی از تاریخ اندیشه‌ی سنتی) رسماً از آن یاد شده است. آن‌جا که گفتار برخی از آدمیان (دهریون = طبیعیون) را در ردّ نظریه‌ی خداپرستان، نقل می‌کند که؛ «ما یهلکنا الاّ الدّهر = هیچ نیرویی جز طبیعت، ما را به هلاکت نمی‌رساند».

طبیعی است که اگر خدا را نادیده بگیریم، آدمی می‌ماند و استقلالش، آزاد و رها از هر مرجعی بیرون از خود، همان که ناقد محترم، برداشت «یک‌سره بدیع» عقلانیت مدرن خوانده است.

مبتنی بر این دیدگاه، آیا باز هم می‌توان ادعای «ابداع» و «یک‌سره بدیع» بودن برداشت «عقلانیّت مدرن» را پذیرفت یا باید مدعی شد که عقلانیت مدرن، تنها به برخی رویکردهای سنتی، (استقلال و فردیت و...) قیودی را افزوده است و از دید خود، به اصلاح آن اقدام کرده است. همان کاری که «پست‌مدرن‌ها» در مورد مرجعی چون «علم» نیز قائل شدند و به «لزوم استقلال فرد و رها شدن از مرجعیت علم» رسیدند.

۴- ناقد محترم در بند چهارم نوشته‌اند؛ «صاحب این نظر وقتی می‌نویسد «از مسیر شرع به محوریت عقل مستقل رسیده است... و خداوند عقل را حجت مستقل باطنی قرار داده است» خود را در بن‌بست گریز ناپذیری می‌گذارد. وی به آیات قرآن و سخنان امامان شیعه استناد می‌کند تا حکم ملازمت شرع و عقل

را ثابت نماید. در این‌صورت، سخن او می‌تواند بدین معنا باشد که در قرآن و سنت، عقلانیت مدرن پذیرفته شده است. این امر یعنی بیرون آوردن متن قرآن و سنت، از زمینه‌ی تاریخی و زبانی، و تأویلی زمان‌پریشانه (anachronistic) از آن و هم‌چنین خلاف تاریخ فقه و آرای فقیهان شیعه سخن گفتن؛ در حالی که نظریه‌پرداز شریعت عقلانی، ردپای نظریه‌ی خود را «در اعماق تاریخ بشر و تاریخ شریعت محمدی» می‌یابد».

نمی‌دانم از کدام «بن‌بست گریز ناپذیر» سخن می‌گویند. یک بار دیگر اجزای مدعای شریعت عقلانی را (در همین فراز مورد نظر ناقد محترم) از نظر می‌گذرانیم؛

یکم؛ از مسیر شرع، به محوریت عقل مستقل رسیده‌ام... خداوند عقل را حجت مستقل باطنی قرار داده است.

آیا ناقد محترم تردید دارند که در مباحث اعتقادی شریعت محمدی، تمامی فقهاء و متکلمان (شیعه و معتزله) معتقد به حجیت عقل مستقل‌اند؟ (پیش از این بیان شد که اگر مراد آنان «عقل وابسته به شرع» باشد، مستلزم «دور باطل» است). آیا تردیدی دارند که نزد همه‌ی اهل شریعت، مسائل اعتقادی را «اصول شریعت» می‌گویند و احکام فقهی را «فروع شریعت» می‌خوانند؟ آیا تردیدی وجود دارد که «فرع باید از اصل تبعیت کند»؟

بنابراین، در اصلی‌ترین و مبنایی‌ترین بخش شریعت، «محوریت و حجیت عقل مستقل از شرع» توسط فقیهان شیعه پذیرفته شده است.

دوم؛ استناد به آیات قرآن و احادیث شیعه و سنی، نه برای «اثبات» محوریت عقل مستقل است، که برای تأیید و تأکید «حجیت ذاتی» عقل و علم بشری و لزوم عقلی تبعیت شرع از عقل است.

سوم؛ بنابراین، ادعای «بیرون آوردن متن قرآن و سنت از زمینه‌ی تاریخی و زبانی و... خلاف تاریخ فقه و آرای فقیهان شیعه سخن گفتن» در مورد نظریه‌ی شریعت عقلانی، در خصوص مبانی اعتقادی و کلامی، مطمئناً خلاف واقع است.

علاوه بر این، اگر به آغاز نقد دوم ایشان برگردیم و بحث «اهل هرمنوتیک مدرن» را مورد توجه مجدد قرار دهیم، خواهیم دید که این داوری ایشان، برخلاف «هرمنوتیک مدرن» است. «ویتگنشتاین» می‌گوید: «هیچ‌کس در تأویل چیزی، بر صواب یا بر خطا نیست، از جمله متون. بنابراین حاجتی به طلب موافقت نیست» (نظریه‌ی هرمنوتیک مدرن، فان اهاروی، ترجمه؛ محمد سعید حنایی کاشانی، پژوهشنامه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره‌ی ۱۴ سال ۱۳۷۲).

اما در خصوص تفاوت‌های فقهی یاد شده در توضیح (شماره‌ی۱) مربوط به نوشته‌ی «عقل و شرع»، پیش از این توضیح داده‌ام که؛

«شریعت عقلانی» دعوت مجدد از فقیهان شیعه و اهل‌سنت برای بازگشت به مبانی کلامی شیعه و معتزله است. دعوتی که از آنان التزام به مبانی خود را در فقه طلب می‌کند...

شریعت عقلانی دعوت به بازخوانی متون معتبره‌ی شریعت مبتنی بر مبانی عقلی و شرعی است. در این مسیر باید برخی مبناهای ثانوی (اصول فقهی) را مبتنی بر مبانی اولیه قرار داد و از «ناهماهنگی احکام شریعت» که اکنون به فراوانی وجود دارد، به‌شدت پرهیز کرد و از آن فاصله گرفت...

شریعت عقلانی مدعی است که متون معتبره‌ی شرعی بسیاری وجود دارند که به‌دلیل عدم سازگاری با فرهنگ پیشینیان، مورد بی‌توجهی علمی و عملی فقهاء گذشته قرار گرفته و اصطلاحاً از آن «اعراض» شده است. این متون با رویکردهای عقلانی بشر در عصر حاضر کاملاً هماهنگ‌اند. با توجه به «حق انتخاب و ترجیح نصی خاص از نصوص متعارضه» برای همه‌ی مسلمانان و

مجتهدان، و ترجیح نصوص منطبق با فرهنگ زمانه از سوی فقهای پیشین، توجه به این «متون مغفول» و ترجیح آن‌ها بر دیدگاه‌های پیشینیان لازم و ضروری است و عدم توجه به نظریاتی که مبتنی بر اعتنای به این روایاتند، توجیه علمی ندارد.

در مورد این بخش از شریعت (فقه) نیز، ناقد محترم در اولین نقد خویش اقرار کرده‌اند که؛ «احمد قابل، شماری از نوآوری‌هایش در احکام فقهی را، به منزله‌ی نتیجه‌ی «کشف» خود، آورده است. اگر واقعاً حاصل آن نظریه‌ی سهمگین در باب رابطه‌ی عقل و شرع، این چند تغییر فتوا باشد، می‌توان میزان و نوع فهم وی را از «عقلانیت امروزی» دریافت. او خود می‌داند که نه تنها تاریخ قدیم فقه، پر از اقوال شاذ و نادر است، که حتی در دوران کنونی هم در همان قم مقدسه، کسانی چون محمد ابراهیم جناتی و دیگران فتاوایی از این دست صادر کرده‌اند. شاید احمد قابل از آرای سید محمد حسین فضل‌الله، فقیه لبنانی، نیز آگاه باشد».

پس ایشان خود تأیید کرده‌اند که؛ «تاریخ قدیم فقه، پر از اقوال شاذّ و نادر است». بنابراین ایشان با این سخن من موافقند که «ردّ پای این نظریه‌ی را در اعماق تاریخ بشر و تاریخ شریعت محمدی می‌توان یافت». اکنون باید بین ادعاهای ایشان در نقد اول و دوم که ظاهراً متناقض است، خود ایشان داوری کنند. البته راه حلی وجود دارد که؛ «بار پر اقوال شاذّ و نادر در تاریخ قدیم فقه» (اقرار ایشان در نقد اول) را جزئی از تاریخ فقه شیعه ندانند تا ادعای ایشان مبنی بر اقدام من بر «خلاف تاریخ فقه و آرای فقیهان شیعه» (مدعای نقد دوم ایشان) درست از آب در آید.

البته من نیز در پاسخ اولیه‌ام، نسبت به «ادعای کشف» که به من منتسب شده بود، توضیح داد ه بودم که؛

من مکرراً معترف بوده‌ام که برداشت من، تازه نیست و رد پای آن را در اعماق تاریخ بشر و تاریخ شریعت محمدی(ص) می‌توان یافت. از این نظر، ایشان و خوانندگان را به توضیحاتی که پس از بازتاب برداشت رادیو بی‌بی‌سی در همین وبلاگ منتشر کرده‌ام ارجاع می‌دهم.

چهارم؛ انکار نمی‌کنم که نتایج فقهی رویکرد شریعت عقلانی با بسیاری از یافته‌های رایج تاریخ فقه، متفاوت خواهد بود، ولی باید بررسی شود که این اختلافات، مبتنی بر روش‌های منطقی و معقولند یا خیر؟ به عبارت دیگر؛ آیا اختلاف «روش‌مند» است یا «نا روش‌مند»؟

به گمان من، این اختلافات فقهی کاملاً روش‌مندند. یعنی یا ناشی از مبانی مختلف و ریشه‌دار در تاریخ شریعت‌اند و یا ناشی از ترجیحات در نصوص متعارضه.

تاکنون نیز علاوه براختلافات کلامی و اصولی، اختلافات فقهی بسیاری در تاریخ شریعت پدیدار شده‌اند، به گونه‌ای که کتاب‌هایی با عنوان «الخلاف» و «مختلف الشیعه» درخصوص مسائل فقهی نگاشته شده و جمعاً بیش از ۱۵۰۰۰ صفحه و هزاران مسأله‌ی اختلافی را تا اوائل قرن نهم هجری قمری گزارش کرده‌اند که جامعه‌ی اسلامی نسبت به بسیاری از این نظریات متفاوت اطلاعی ندارند.

بنابراین، اولاً؛ تاریخ فقه مبتنی بر اجماعیات فقهی نیست و جز موارد معدودی از آن، در اکثر قریب به اتفاق مسائل فقهی، اختلاف‌نظر وجود دارد.

ثانیاً؛ اجماعیات فقهی نیز قابل انتقاد و پشت سر گذاردن است، خصوصاً در جایی که دلائل اطمینان‌آور علمی (عقلی یا نقلی) بر خلاف آن‌ها وجود داشته باشد.

ایشان در همین بخش نوشته‌اند؛ «عقل آیت‌های قرآن و روایت‌های امامان، نیروی سنجش‌گر و توانا برای شناخت، مستقل از خداوند و مبدأ قدسی نیست، بل مصدر فیض ربانی و سرچشمه‌ی سریان شهود معنوی است».

مجدداً به چند نکته اشاره می‌کنم تا فصل مفصل ناقد محترم، بدون پاسخ نماند؛

یکم؛ در پاسخ نقد اول ایشان، توضیح دادم که؛

تأکید بر «دوگانه بودن حجج الهی» و تبعیت حجت ظاهری از حجت باطنی (فأقم وجهک للدین حنیفا، فطرة الله التی فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله، ذلک

الدین القیم) خود شاهدی بر استقلال حجت باطنی است و اتفاقاً داوری در مورد حجیّت حجت ظاهری (پیامبران) و پذیرش ادعای آنان، بر عهده‌ی حجت باطنی (عقل) است، ولی عکس آن صادق نیست. این خود دلیل کافی برای اثبات استقلال عقل است.

دوم؛ اگر دانشمندی عرب زبان بگوید: «لو خلّی عنان العقل و لم یحبس علی هوی نفس او عادة دین او عصبیّة لسلف، ورد بصاحبه علی النّجاة = اگر زمام عقل، رها شود و در بند هوای نفس، عادات دینی و تعصبات قومی نسبت به پیشینیان قرار نگیرد، صاحب خویش را نجات خواهد داد» آیا مقصود او «عقل مستقل» است یا «عقل وابسته به دین و عادات دینی»؟!!

حال اگر بدانیم که این سخن علی بن ابیطالب(ع) است، چه تصوری باید کرد؟ آیا نمی‌توان گفت که: «متن شریعت، به استقلال عقل اعتراف می‌کند». اگر این اعتراف شرع به استقلال عقل است (که هست)، آیا نمی‌توان گفت که «از طریق شرع، به حجیت عقل مستقل از شرع رسیده‌ام؟».

به این روایت از امام صادق(ع) توجه کنید؛ «انّ اوّل الأمور و مبدأها و قوّتها و عمارتها التی لا ینتفع شیئ إلاّ به، العقل الّذی جعله الله زینة لخلقه و نورا لهم. فبالعقل عرّف العباد خالقهم و انّهم مخلوقون... و إنّ الظّلمة فی الجهل و إنّ النّور فی العلم. فهذا ما دلّهم علیه العقل. قیل له: فهل یکتفی العباد بالعقل دون غیره؟ قال: إنّ العاقل لدلالة عقله الّذی جعله الله قوامه و زینته و هدایته، علم انّ الله هو الحق وانّه هو ربّه و علم انّ لخالقه محبّة و انّ له کراهیّة و انّ له طاعة و انّ له معصیة... = به‌درستی که اول، منشأ، توان و ترمیم هر چیزی «عقل» است که جز از طریق آن بهره‌ای حاصل نمی‌شود. عقلی که خداوند به عنوان زینت مخلوقات، و نوری برای آنان قرار داده است. پس به واسطه‌ی عقل است که خالقشان را می‌شناسند و خود را آفریده‌ی او می‌دانند... و می‌فهمند که تاریکی در جهالت است و نور در علم. پس این چیزی است که عقل به آن راهنمایی‌شان می‌کند. به ایشان گفته شد: آیا

بندگان خدا می‌توانند به عقل اکتفا کنند و از غیر آن بهره نبرند؟ امام صادق(ع) فرمود: عاقل با راهنمایی همان عقلی که خدایش سبب برپایی، زینت و هدایت وی قرار داده است، درک می‌کند که خداوند، همان حق است و همو پروردگار او است و می‌داند که آفریدگارش نسبت به برخی موارد، محبت و نسبت به برخی امور، کراهت دارد و برخی کارها فرمانبرداری از او است و برخی نافرمانی...(کافی ۲۹/۱).

... پرسشی که در روایت مطرح است، در مورد حجیت عقل مستقل نسبی است و امام(ع) حقیقت آن را رد نمی‌کند، بلکه به واقعیتی در کنار حقیقت توجه داده و می‌گوید: «همان عقل مستقل، خود را بی‌نیاز از علم و تجربه‌ی دیگران و از جمله علم و تجربه‌ی پیامبران الهی نمی‌داند». در حقیقت می‌گوید که داستان «عقل مستقل مطلق» تصور و خیالی بیش نیست و همه‌ی افراد بشر، دانسته یا ندانسته، خواسته یا ناخواسته از تجارب دیگرانی بهره می‌گیرند که آنها نیز از تجارب پیشینیان بهره‌مند شده‌اند و اینگونه است که؛ «عقل نسبتاً مستقل مدرن، تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم اندیشه‌های بودایی، زرتشتی، مسیحی، یهودی و سایر ادیان الهی و بشری نیز قرار دارد و نتوانسته و نخواهد توانست با گذشته‌ی تاریخ اندیشه و خرد بشری، قطع رابطه کند، اما ارتباط عقل مدرن با فرهنگ‌های پیشین، ارتباطی متفاوت از زمان‌های گذشته است.

برای توضیح بیشتر، این بخش از پاسخ پیشین را نیز مکرر می‌کنم که؛

اگر کافران و مشرکان از منظر قرآن «بهره‌ای از عقل ندارند» چرا در آیات مختلف مورد پرسش و توبیخ قرآن قرار گرفته‌اند که «أفلا تعقلون = آیا عقلتان را به کار نمی‌گیرید، فما لکم کیف تحکمون = شما را چه شده است و چگونه برخلاف عقل حکم می‌کنید، افلا یتفکرون = آیا تفکر نمی‌کنند». مگر خدای حکیم در قرآن بیان نکرده است که «علّم الإنسان ما لم یعلم = خداوند به نوع انسان چیزهایی را که نمی‌دانست، آموزش داد» اگر ادعای ناقد محترم صحیح است، آیا خدای حکیم به افراد بی‌بهره از عقل خطاب می‌کند؟ و اگر خطاب کند، آیا

تأثیری بر آنان خواهد گذاشت؟ آیا خداوند خطابش بیهوده و بدون توجه به نتیجه است؟ و... صدها آیه‌ی دیگر که «با فرض برخورداری از عقل و خرد» مشرکان و کفار را مورد خطاب قرار داده و از آنان می‌خواهد که به پیام او ایمان آورند. اگر آنان را فاقد عقل و شعور می‌دانست، ارسال پیامبران و انزال کتاب‌های آسمانی و استدلال بر غیرعقلانی بودن بت‌پرستی و شرک، لازم نبود (لوکان فیهما آلهه إلا الله لفسدتا).

تأکید مکرر قرآن بر اصل اساسی «لا یکلّف الله نفسا إلاّ وسعها = خداوند هیچ‌کس را مسؤولیت نمی‌بخشد جز به اندازه‌ی توان او» که توان عقلی او را نیز شامل می‌شود (در مورد «لا یکلف الله نفسا إلا ما آتاها» تصریح فقیهان و مفسران در مورد مقصود آیه اینست که؛ «إلا ما آتاها من العقول = جز به اندازه‌ی توان عقلی مکلف».) نشان می‌دهد که تمامی بشر از نظر قرآن، بهره‌مند از عقل و شعورند.

ب) برداشت ایشان از روایت «العقل ما عبد به الرحمن... = عقل تنها وسیله‌ای است که خدا با آن پرستیده می‌شود و بهشت با آن کسب می‌شود» مبتنی بر برداشت اخباریانی است که عقل را مطلقاً حجت نمی‌دانند و به همین جهت روایت را معکوس معنا می‌کنند. وقتی معنای اصلی این روایت را می‌توان دریافت که سایر روایات مربوطه را نیز در کنار آن قرار دهیم. در روایت دیگر می‌گوید: «لا دین لمن لا عقل له = کسی که عقل ندارد دین ندارد» یا «المتعبد بغیر فقه کحمار الطاحونه، یدور و لا یبرح من مکانه = کسی که بدون فهم عمیق، چیزی را پذیرفته و به آن عمل می‌کند، مثل حماری است که برای آنکه نداند در مسیر دورانی آسیاب حرکت می‌کند، جلوی چشمش چیزی قرار می‌دهند تا متوجه حقیقت نشود». اگر برداشت ناقد محترم درست باشد «باید تعبد بدون تعقل، همان عقل باشد و ارزشمند شمرده شود، در حالیکه چنین فردی مستحق اهانت دانسته شده است».

البته در همان پاسخ بر این نکته نیز تأکید کردم که؛

می‌دانم که روایات مخالف با باورها و نظریات کلامی، اخلاقی و فقهی‌ای که پذیرفته‌ام کم نیستند، ولی روایات موافق این گزینه‌ها نیز چندان فراوان است که جرأت ابراز نظر مخالف را به آدمی می‌دهد.

کاری که موافق و مخالف از آن بهره گرفته‌اند «ترجیح برخی متون بر بعضی دیگر است» و این روشی پذیرفته در تمامی علوم نظری است.

این یادآوری‌ها را در کنار تکرار مطالب پیشین (در همین پاسخ) می‌گذارم که؛ «اگر آیات و روایاتی که به مسائل اعتقادی پرداخته‌اند، مقصودی غیر از عقل مستقل از شرع، داشته باشند، عملاً مستلزم دور باطل می‌شوند». پس سخن خدای حکیم و اولیاء الهی که متکی بر حکمت بوده‌اند را نمی‌توان بر مفهومی حمل کرد که به بطلان آن منجر شود.

ظاهراً ناقد محترم نیز پا در وادی «ترجیح برخی نصوص» نهاده‌اند که از بد حادثه، برداشت ایشان به «دور باطل» می‌انجامد و طبیعتاً باید از آن پرهیز کنند.

۵- در بند پنجم نوشته‌اند؛ «قرآن در نگرشی تاریخی و مدرن، متنی است که در فرایندی پیچیده، از گفتار شفاهی به مصحف مکتوب، مدون و تغییر ناپذیر بدل شده است. چنین متنی -که در بستر شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی توبه‌تویی تولید شده- فاقد امکان قانون‌گذاری است».

اولاً؛ در همین متن، احکام متغیری گزارش شده‌اند. اصل وجود ناسخ و منسوخ در قرآن، مورد توافق همه‌ی پیروان شریعت است. نهایتاً تفسیر افراد از مقوله‌ی «نسخ» متفاوت است و یا در «کمیّت» آن اختلاف‌نظر وجود دارد.

ثانیاً؛ ادعای عدم امکان و قابلیت متن برای قانون‌گذاری، تعجب‌آور است. مثلاً آیا در ایران و کشورهای اسلامی دیگر، هیچ ماده‌ی قانونی‌ای که عادلانه و عاقلانه و مبتنی بر متن قرآن باشد، وجود ندارد؟ آیا نگرش‌های مدرن و تاریخی، راه را بر هر نگرش منطقی دیگری می‌بندند؟

ثالثاً؛ از نظر ناقد محترم، آیا هر متنی که در «بستر شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تو به تویی تولید شده باشد، فاقد امکان قانون‌گذاری است»؟ آیا این مطلب «معیار قانون‌گذاری است»؟ آیا فقط در مورد قرآن و کتاب‌های آسمانی چنین فرضی را صحیح می‌دانند؟ مگر «اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر» در بستر شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بعد از جنگ دوم جهانی و اوضاع پیچیده‌ی استعماری و نژادپرستی‌های بنیادشکن در افریقا، استرالیا، و هر سه بخش قاره‌ی امریکا و گرفتاری‌های آسیا و خاورمیانه، تولید نشد. آیا شرایط این دوران پیچیده‌تر و تو به‌تو تر از دوران تولید قرآن نبود؟ آیا «معیار ارائه شده در این بند» (که از دقت علمی چندانی هم برخوردار نیست) مورد قبول همه‌ی طرفداران اندیشه‌های مدرن قرار گرفته است؟

می‌دانیم و می‌دانند که؛ «دلائل عقلی، تخصیص‌بردار نیستند». نمی‌توان چیزی را معیار دانست و در جای دیگر از آن غفلت ورزید. اگر باید آن شرائط را مؤثر دانست، در همه‌جا باید چنین باشد.

– در بند ششم نوشته‌اند؛ «اصالت اباحه‌ی عقلی جایی به کار می‌آید که نصی نباشد، اما با این همه نص که خلاف دستاوردهای بشر مدرن حکم می‌کند، از این فرض «عقلانی» چه کاری ساخته است؟ بر این پایه، اصل اباحه‌ی عقلی، یک پیش‌فرض یا محک تفسیری نیست، بلکه جایی مشروعیت می‌یابد که کار تفسیر نصوص پایان یافته است. به سخن دیگر، شریعت که به فرجام می‌رسد، اصل اباحه‌ی عقلی کار خود را آغاز می‌کند».

ظاهراً ایشان به توضیحاتی که در مورد نوشته‌ی عقل و شرع نوشته و منتشر کردم، توجهی نکرده‌اند. من در آنجا (توضیح شماره‌ی ۱، بند ۸) توضیح دادم که؛ «اصالة الإباحة العقلیة» یک اصل کلامی است و نه یک مسأله‌ی «اصول فقهی». این مطلب در پی پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی است که؛ «آیا انسان در اصل خلقت خویش، واجد حق بهره‌برداری از توان طبیعی خویش (تمامی جوارح و جوانح خود) و سایر پدیده‌های هستی است یا ممنوع‌التصرف است؟».

دو رویکرد کلامی اصالة الإباحه و اصالة الحظر (که در فقه و اصول فقه نیز تأثیرگذار بوده است) از ابتدای بحث‌های کلامی وجود داشته است. خوشبختانه اکثریت بیش از ۹۰ درصدی متکلمان و فقهای شیعه (در کنار معتزلیان از اهل سنت) قائل به اصالة الإباحه بوده‌اند و چند نفری از شیعیان در گزینش یکی از این دو، مردد مانده و توقف کرده‌اند (شیخ مفید و شیخ طوسی). فقط اخباریون از شیعه و گروه اندکی از اصولیین آنها و اکثریت قریب به اتفاق اشاعره از اهل سنت قائل به «اصالة الحظر» (اصالة المنع) بوده‌اند.

شرح مفصلی در این‌باره توسط فقیه و متکلم بزرگ شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری قمری، سید مرتضی، در کتاب «الذریعة الی اصول الشریعة» ارائه شده است. (این رویکردهای کلامی را در مقاله‌ای با عنوان «مبانی نظری حقوق فطری» به سمینار بین‌المللی حقوق بشر سال ۱۳۸۲ دانشگاه مفید قم ارائه کردم و در سخنرانی خود در همایش یاد شده به پرسش‌هایی در مورد آن پاسخ گفتم که متن آن مقاله در کتاب مقالات این سمینار عرضه شده است).

تأثیر این بحث کلامی در اصول فقه، به رویکردهایی چون «اصالة البرائة، اصالة الإحتیاط و اصالة الإشتغال» و اصول عملیه‌ی دیگری منجر شده است. یعنی رویکردهای کلامی سه گانه، رویکردهای اصولی و فقهی مناسب با هر یک را اقتضاء کرده و می‌کند.

آنچه باعث تأسف عمیق فقیهانی چون آیت‌الله مطهری در مورد رویکرد فقهی رایج فقیهان شیعه شده است، عدم پایبندی اکثریت فقیهان به مبانی کلامی خود (اکثریت شیعه) و تحت تأثیر مبانی کلامی اشاعره و اخباریین قرار گرفتن آنان بوده است».

بنابراین، ناقد محترم بین «اصول عملیّه» که مدارشان پس از عدم دسترسی به نصوص شرعی و برای خصوص احکام فقهی است و «اصالة الإباحه‌ی عقلیّه» که مربوط به بحث کلامی است و مدار آن قبل از شرع است، «خلط مبحث»

کرده‌اند. به عبارت دیگر؛ برداشت ایشان صحیح نیست و «اصالة الإباحه، یک پیش‌فرض یا محک تفسیری است و اجازه نمی‌دهد که متون مخالف عقلانیت و آزادی بشر در بهره‌مندی از مجموعه‌ی مواهب طبیعت، گزینش شوند. مگر آنکه با دلایل عقلی یا نقلی اطمینان‌آور و قانع کننده، لزوم پرهیز از چیزی ثابت شود یا اقدام خاصی، لازم شمرده شود».

ایشان در جایی دیگر آورده‌اند که؛ «این فرض، خلاف نصوص دینی است و به‌ویژه، با تصور شیعه از امامت خوانا نیست».

اولاً؛ این فرض با هیچ‌یک از نصوص دینی مخالفتی ندارد. چرا که نصوص دینی مربوط به مرحله‌ای بعد از اصالة الإباحه‌اند. یعنی اصالة الإباحه مربوط به مرحله‌ی قبل از احکام شرعی و ناظر بر آن‌ها است.

ثانیاً؛ این مطلب هیچ نسبتی با بحث امامت ندارد تا سخن از «خوانا بودن یا نبودن» آن به‌میان آورده شود. این مطلب مربوط به بحث «انسان شناسی» شریعت است و ابداً اصطکاکی با بحث امامت ندارد. یعنی خواه شما معتقد به امامت باشید یا نباشید، این بحث مورد دارد که؛ «آیا اصل در خلقت یا طبیعت انسان، مبتنی بر مجاز بودن بشر نسبت به بهره‌مندی‌هایش از عالم هستی و توانائی‌های وجود خویش است یا مبتنی بر ممنوع بودن آن است؟».

۷- در بند هفتم نوشته‌اند؛ «قاعده‌ی «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» چنان‌که برخی گمان دارند، برآمده از دین و شریعت نیست، بلکه ساخته‌ی اصولیان متأخر است... این قاعده، به هیچ روی نشان نمی‌دهد که «شریعت محمدی، موجودیت عقل مستقل را به‌رسمیت شناخته است».

اولاً؛ ظاهراً باید جناب خلجی توضیح دهند که؛ «اصولیان متأخر، اگر این قاعده را از شریعت برداشت نکرده‌اند، از کجا آورده‌اند؟». پس، علی‌القاعده باید بپذیرند که با استفاده از «عقل مستقل» به آن رسیده‌اند. در هر صورت، چه آن را برآمده

از شریعت بدانیم یا برآمده از عقل مستقل، نتیجه‌ی آن این خواهد بود که نزد اصولیان یاد شده، موجودیت عقل مستقل از شریعت، پذیرفته شده است.

ثانیاً؛ اگر کسی به واژگان به‌کار رفته در این قاعده توجه کند (کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل)، باید به این پرسش پاسخ دهد که؛ اگر واژه‌ی «عقل» که دو بار در این قاعده تکرار شده است، به مفهوم «شرع» یا «عقل پس از شرع» است، چرا آن را (گزینه‌ای غیر از شرع و) در برابر شرع قرار داده‌اند؟ آیا نفس رویارو قرار دادن «عقل و شرع» در این ملازمه، بیان‌گر «دو گانه بودن» آن‌ها نیست؟ آیا «عقل غیرمستقل» (یا عقل مستفاد از شرع که هیچ استقلالی از خود ندارد) گزینه‌ای متفاوت از شرع است؟

پاسخ صحیح به این پرسش‌ها، مؤید «دو گانه بودن حقیقی آن‌ها» است و نفس التزام به این قاعده، گواه پذیرش موجودیت عقل مستقل است.

علاوه بر این، در بحث «قطع و ظنّ» از مباحث اصول فقه، بحثی وجود دارد که؛ «حجیّت علم، ذاتی است». حتی در تفسیر آن، تصریح کرده‌اند که؛ «منشأ آن هرچه می‌خواهد باشد، حتی اگر از پریدن کلاغ، این علم حاصل شده باشد!!».

فکر می‌کنم قابلیت اصول فقه در این بحث، چنان که باید و شاید مورد بررسی قرار نگرفته است.

«ذاتی بودن حجیّت علم» یعنی «هیچ نیرویی توان سلب این حجیّت و محوریّت از علم را ندارد، همان‌گونه که این حجیّت را کسی به آن نداده است و نمی‌تواند بدهد». حال با توجه به اینکه «علم، محور اصلی عقل است» می‌توان دریافت که؛ «منطبق بر مباحث نظری اصول فقه، عقل مستقل از شرع، رسمیّت و حجیّت دارد».

۸- در بند هشتم نوشته‌اند؛ «نویسنده، نیت خود را از طرح نظریه‌ی شریعت عقلانی، «با آرمان بزرگانی چون بروجردی، طالقانی، سحابی، بازرگان، منتظری و شریعتی» یگانه دانسته است. حتا آشنایی دورادور با نظریه‌های کسان نام‌برده،

اختلاف دور آن‌ها را با یکدیگر نشان می‌دهد و از سوی دیگر، ابهام نظریه‌ی شریعت عقلانی را حتا برای واضع آن آشکار می‌کند... بروجردی فقیه، درس فلسفه‌ی اسلامی در حوزه‌ی علمیه را ممنوع کرد و کسی چون محمد حسین طباطبایی را در خانه نشاند. درست است که همه‌ی این کسان، در پی کشف «حقیقت شرع» بودند، اما حقیقت برای هر یک، جلوه‌ای دیگر کرد. نظریه‌پرداز شریعت عقلانی نیز «تضادی میان عقل و حقیقت شرع» نمی‌بیند «تا یکی را بر دیگری ترجیح» دهد. آن‌ها نیز شاید نمی‌دیدند یا برای برخی از آنان چنین مسأله‌ای مجال طرح نداشته است. اما هر گاه از رابطه‌ی عقل و شرع سخن می‌گوییم نیکوست میان عقلانیت‌ها فاصله و فرق بگذاریم و رابطه شرع را با هر یک از آن‌ها جداگانه بسنجیم».

اولاً؛ من در نوشته‌ی «عقل و شرع» آشکارا بیان کرده‌ام که؛

شاید بدون نیاز به سرمایه‌گذاری‌های مجدد، بتوان از امکانات موجود در جوامع یاد شده و پایگاه‌هایی به نام «مسجد، مرکز اسلامی، مؤسسه‌ی اسلامی و...» بهترین بهره را برد و آرمان بزرگانی چون «بروجردی، طالقانی، سحابی، بازرگان، منتظری و شریعتی» را در قالبی نوین تحقق بخشید و آن را به دوستداران علم و اخلاق و ایمان در جامعه‌ی بشری ارائه کرد.

بعید می‌دانم که ناقد محترم از اقدام مرحوم آیت‌الله بروجردی در ایجاد «مرکز اسلامی هامبورگ» یا اقدامات بسیار آیت‌الله منتظری در اروپا، افریقا، کانادا، لبنان و... برای تأسیس مراکز علمی اسلامی خبر نداشته باشند یا از اقدامات دوستان و دوستداران بزرگانی چون؛ آیت‌الله طالقانی، بازرگان، سحابی و شریعتی در اروپا و امریکا برای ایجاد مراکزی چون «مؤسسه‌ی ایمان لس‌آنجلس و مرکز توحید لندن و...» بی‌اطلاع باشند. ولی باید بدانیم که همه‌ی این اقدامات، با انگیزه‌ی نشر و تبلیغ شریعت محمدی(ص) با چهره‌ای علمی و انسانی و قابل طرح در مجامع یاد شده، پدید آورده شدند. با کمال تأسف، مراکزی که مدیریت آن در اختیار

برخی حاکمان قرار گرفته، به مرکزی برای حضور مداحان و روضه‌خوانان تبدیل شده و از آرمان بنیان‌گذاران آن فاصله‌ی بسیاری گرفته است.

من در فراز آخر آن نوشته و در پاسخ پرسش برخی دوستان، یادآوری کردم که؛ «آرمان بزرگان... را در قالبی نوین» می‌توان تحقق بخشید و...

چرا ناقد محترم به عبارت؛ «قالبی نوین» در این فراز توجهی نکرده‌اند؟ مگر خود ایشان اقرار نکرده‌اند که؛ «درست است که همه‌ی این‌کسان، در پی کشف «حقیقت شرع» بودند...»؟ آیا این آرمان مشترک را نمی‌توان با برداشتی چون «شریعت عقلانی» همراه کرد؟ آیا آرمان مشترک آنان که با قالب‌های مختلفی عرضه شده است، محتاج بازنگری و اصلاح نیست؟ آیا اصلاح یک رویکرد، چهره‌ی نویی از آن ارائه نمی‌کند؟ آیا بحث عقل و شرع، قالب نوینی از آن آرمان نمی‌تواند باشد؟

ثانیاً؛ مرحوم آیت‌الله بروجردی، تحت فشار شدید طرفداران سرشناس «مکتب تفکیک» در مشهد و مقدسین قم و نجف، با توصیه‌ی مؤکد خود، درس فلسفه‌ی مرحوم علامه‌ی طباطبائی و آیت‌الله منتظری را به تعطیلی کشاند (این را در خاطرات آیت‌الله منتظری می‌توان خواند). مطابق نقل مکرر، مرحوم بروجردی با فلسفه موافق بود و به آن تعلق خاطر داشت.

ثالثاً؛ در مورد عقلانیت‌های مختلف، فاصله‌ها مورد توجه قرار گرفته است. به همین دلیل بر نکات مشترک تأکید شده است و امور اختلافی، به گزینش و ترجیح هر یک از عقلاء واگذار شده است که از جمله‌ی عقلاء، بنیان‌گذار شریعت است.

در ادامه‌ی همین بخش آورده‌اند؛ «نظریه‌پرداز شریعت عقلانی نیز «تضادی میان عقل و حقیقت شرع» نمی‌بیند «تا یکی را بر دیگری ترجیح» دهد... «حقیقت شرع» چیست جز آن‌چه در بستر تاریخی، بسط و انکشاف یافته است؟ کسانی که دنبال «حقیقت شرع»، «اسلام ناب محمدی»، «اسلام سلف صالح» یا «اسلام

راستین» هستند، ناگزیر باید طرح خود را فاش کنند که بر پایه‌ی کدام معیارهای عمومی و در دسترس همه، تاریخ را می‌نوردند و از پس سده‌ها و سال‌ها به «حقیقت شرع» دست می‌یابند؟ راست آن است که جویندگان چنین حقیقتی در دوران معاصر، کاری جز این نکردند که تفسیر تازه‌ای از اسلام بیافرینند که در رویارویی با تجدد با مشکلات کمتری از رقیبان خود دست و پنجه نرم نمی‌کند. حقیقت، چیزی نیست جز تلاش بشری پژوهش‌گر برای مطالعه‌ی تاریخی دین و نهادن آن در تخته‌بند تنگ‌ناهای انسانی؛ و شاید در گام واپسین، کوشش برای هم‌تراز کردن خود با افق‌های پویای جهان جدید. حقیقت چیزی جز مشروعیت دادن به فهم امروزی در برابر فهم پیشینیان و پرهیختن از تکرار و تقلید دوره‌های سپری‌شده‌ی تاریخ نیست... تاریخ را برای رها شدن از گذشته و دست‌یابی به آزادی معطوف به آینده می‌خوانند».

مقصود من از «حقیقت شرع» در این عبارت، چیزی نیست جز «متون بازمانده‌ی معتبر از صاحب شریعت» که قابلیت برداشت‌های گوناگون (امّا روش‌مند) را دارد. آنچه اندیشمندان پیشین برداشت کرده‌اند و آنچه پس از این برداشت شود، متکی بر متنی است که انتساب آن به صاحب شریعت، با دلائل مطمئنّه اثبات شده باشد. به عبارت دیگر؛ «حقیقت شرع» با «برداشت‌های متفاوت متشرعان» (تاریخ شریعت) در این نکته متفاوت است که حقیقت شرع، «نسخه‌ی اصلی است و قابلیت استناد دارد». یعنی هر پژوهشگری می‌تواند صرفاً متکی بر آن متن، چیزی را به شریعت نسبت دهد، ولی نمی‌تواند صرفاً با استناد به اظهارنظر پژوهشگران دیگر، چیزی را به شریعت منتسب کند.

این نکته‌ی مهم و اساسی در فرق بین «اسلام تاریخی» و «اسلام حقیقی» است و تنها برای پژوهشگر مستقل، قابل درک است. البته برداشت همین پژوهشگر مستقل، برای دیگران از نوع «اسلام تاریخی» است.

بنابراین، معیار عمومی برای درک حقیقت شرع (در حد توان بشری) مراجعه‌ی مستقیم به متون معتبره‌ی شریعت است، که «حقی همگانی» است. هرکس در این

زمینه کوتاهی کند یا ضرورت زندگی او را از این کار باز دارد، طبیعتاً خوشه‌چین کشت دیگران خواهد شد و دستش به دامان «حقیقت شرع» نخواهد رسید (مگر آنکه در روز حساب، معلوم گردد که برداشت پژوهشگری که از دانش او بهره گرفته است، منطبق با مطلوب صاحب شریعت بوده است).

تفاوت نظر من با ناقد محترم در این بیان ایشان بیشتر تجلی می‌یابد، که نوشته‌اند؛ «حقیقت، چیزی نیست جز تلاش بشری پژوهشگر برای مطالعه‌ی تاریخی دین و نهادن آن در تخته بند تنگناهای انسانی...».

اگرچه یکی از کارهای پژوهشگر، مطالعه‌ی تاریخی دین یا شریعت است، ولی کار اساسی پژوهشگر شریعت، مراجعه به متون اصلی و معتبر آن است. آنچه حقیقت شرع را بر او آشکار می‌کند، این کار اساسی است نه مطالعه‌ی تاریخی شریعت.

البته با این سخن ایشان موافقم که؛ «حقیقت» به‌دست آمده برای پژوهشگر، نزد دیگران (و از جمله ناقد محترم) «چیزی جز مشروعیت دادن به فهم امروزی در برابر فهم پیشینیان» در مسائل اختلافی «و پرهیختن از تکرار و تقلید دوره‌های سپری شده‌ی تاریخ نیست».

اما اطلاق این سخن ایشان که؛ «تاریخ را برای رها شدن از گذشته و دست‌یابی به آزادی معطوف به آینده می‌خوانند» مورد مناقشه است. نظر عقلانی دیگری وجود دارد که «تاریخ گذشته را برای درس گرفتن و چراغ راه آینده قرار دادن بخوانند، تا از زیان‌های پیشینیان رهایی یابند و از کارهای نیکو و ثمربخش آنان سود برند».

۹- در بند نهم نوشته‌اند؛ «راست آن است که فیلسوفان مسلمان، از فارابی تا ابن رشد، برای سازگاری دین و عقل کوشش بسیار کردند. تاریخ، اما، گواه شکست آن‌هاست. تاریخ اندیشه‌ی اسلامی وامی‌نماید که در جدال عقل و اسلام، چیرگی از آن شریعت بوده است».

از اینکه ناقد محترم پذیرفته‌اند که «فیلسوفان مسلمان...، برای سازگاری دین و عقل کوشش بسیار کردند» معلوم می‌شود که عنوان «شریعت عقلانی» ترکیبی بدیع، متناقض و به لحاظ منطقی، ناسازگار نیست. هرچند در اعلام شکست آنان با ایشان موافق نیستم.

چیرگی شریعت (اگر بتوان شرع بدون عقل را پذیرفت) بر عقلانیت، ناشی از رویکردهای غیرعلمی و گاه خرافی بشر است که در همه‌ی جوامع بشری وجود داشته و دارد. رشد علم و توجه عمومی به ارزش آن و گسترش آموزش، در سده‌ی آخر قرن بیستم شکل گرفت و هر جامعه‌ای که زودتر به تعمیم علم پرداخت، نتیجه‌ی بهتری گرفت.

برای اظهارنظر در مورد پیروزی یا شکست «پروژه‌ی تاریخی سازگاری عقل و شرع» لااقل باید چند دهه‌ی دیگر صبوری ورزید. این صبوری از نوع صبری است که برای پذیرش سخن گالیله لازم بود.

اندیشه‌ی بزرگانی چون مولوی، ملاصدرا، دکارت و کانت، ده‌ها و صدها سال پس از ایشان مورد توجه قرار گرفت. مطمئن باشید که پس از ما، سال‌های درازی بر بشر خواهد گذشت که با توان علمی بسیار بیشتر از ما، خود به سره و ناسره کردن اندیشه‌ها اقدام خواهند کرد و داوری‌های ما را چندان ارجی نخواهند گذارد.

در ادامه نوشته‌اند؛ «پیش از هر چیز، در این رابطه باید بیندیشند و پاسخی برای این پرسش بیابند که در برابر خدایی قانون‌گذار، چگونه می‌توان لگام خرد را رها کرد. هم‌چنین برای این پرسش که چرا تکاپوی پیشینیان در چارچوب سنت، به فرجامی نرسید و همواره دریافت عقلانی از دین مغلوب درک شرعی از عقل شد».

اگر به مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» مراجعه شده بود، پاسخ این پرسش را پیشاپیش دریافت می‌کردند. مقصود از «خدای قانون‌گذار» ظاهراً احکام شرعی

غیرعبادی است (یعنی غیر از نماز، روزه و حج). در آنجا، در مورد امضائی بودن احکام شرعی غیر عبادی شرح داده‌ام. این سخن اکثر فقهاء است که تنها در کمّیّت آن اختلاف نظر وجود دارد.

ملاک امضای احکام توسط شارع نیز «عاقلانه بودن، عادلانه‌تر بودن و رواج عرفی» بوده است. در آنجا توضیح داده‌ام که «این ملاک‌ها دائمی و استمراری‌اند». بنابراین در همه‌ی زمان‌ها، احکام شرعی تابع ملاک‌های خود هستند. تفاوتی که بین نظریات سنتی و اصلاح‌گرایانه وجود دارد در احتیاط سنتی‌ها نسبت به کشف ملاک و اعتماد اصلاح‌گرایان به دستاوردهای علمی بشر و ترجیحات اطمینان‌آور عقلی در کشف ملاک است. در حقیقت، نزاع آنان صغروی است. یکی می‌گوید: ملاک این است و دیگری می‌گوید نیست. ولی هر دو بر این مطلب توافق کرده‌اند که اگر حقیقتاً ملاک حکم کشف شود، تردیدی در بقاء یا انتفای حکم با بقاء یا انتفای ملاک وجود ندارد.

حال از ناقد محترم باید پرسید که؛ «خدایی که در قانون‌گذاری، ملاک کلی را فهم و درک بشر قرار داده و جز مبتنی برآن چیزی را الزام نکرده و نمی‌کند، آیا لگام خرد را رها کرده یا بسته است؟».

اما علت آنچه «نافرجام ماندن و مغلوب شدن دریافت عقلانی» خوانده‌اند، اولاً؛ بنا نبوده و نیست که این‌گونه طرح‌ها در میان جوامع و افراد فاقد علم و دانش کافی از دین و علوم بشری، با سرعت جایگزین باورهای فرهنگی چند هزار ساله شوند. ولی تردیدی هم نمی‌توان کرد که آینده‌ی بشریت، آینده‌ای رو به علم و رشد فکری و فرهنگی است و این آینده، همان بستر لازم برای پیروزی، به فرجام رسیدن و رواج «شریعت عقلانی» در جوامعی است که همچنان باورهای دینی را عاقلانه و راه‌گشا می‌دانند. عجالتاً باید این چراغ برافروخته بماند و توان خویش را برای نور افشانی حفظ کند تا گاه توجه بیشتر به آن فرا رسد.

ثانیاً؛ عدم التزام عملی فقهاء به لوازم منطقی مبانی پذیرفته شده‌ی خویش (در مقام بیان فتاوی) و فاصله گرفتن نسخه‌های تجویزی ایشان از «نسخه‌ی اصلی

شریعت (که منطبق بر فطرت و سرشت انسانی بود)» و غلبه و تسلط فرهنگ غیرعلمی و علائق و عادات رسمی غیرشرعی در جوامع اسلامی، عملاً به عدم گسترش شایسته‌ی فرهنگ عقلانی در این جوامع منجر شده است.

در پایان این بند از نقد خویش، نوشته‌اند؛ «آیا عقلانیت مدرن، جز وانهادن منظومه‌ی فکری سنت، اعلان آشکار «پایان فقه» و رو کردن به مطالعه‌ی تاریخی دین و دست شستن از کاوش «احکام الاهی» از درون متون دینی است؟».

اگر حقیقتاً زمان «پایان فقه» رسیده باشد، چه «اعلام آشکار» بشود یا نشود، این امر محقق خواهد شد، ولی پیش از این (در پاسخ مطالب بند اول) به دلبستگی‌های شدید پیروان فقه در بسیاری از جوامع اسلامی که تجربه‌ی ایران را ندارند، اشاره کرده و اندکی از تأثیرات آن بر زندگی جوامع مدرن را یادآوری کردم. تأثیراتی که با اعلام یا بدون اعلام، موجودیت خود را به همه تحمیل می‌کند. به همین دلیل، معتقدم «اعلام پایان فقه» به منزله‌ی «پاک کردن صورت مسأله» است. روش علمی اقتضاء می‌کند که محبّت‌ها ونفرت‌ها را کنار نهاده و با استدلال لازم و کافی، به مصاف بخش‌هایی از فقه (یا هر چیز دیگر) که متضاد با عقلانیت بشری است برویم و بطلان آن گزاره‌ها را اثبات کنیم.

پیش از این توضیح دادم که راه مواجه شدن با فقه، منحصر در دو راه (وا نهادن مطلق یا پذیرش مطلق) نیست تا تجویز کنیم که وظیفه‌ی امروز ما «رو کردن به مطالعه‌ی تاریخی دین و دست شستن از کاوش احکام الهی از درون متون دینی است». «وارسی متون و سره و ناسره کردن آنها با معیار و ملاک عقل» راه سومی است که با واقعیات زندگی بشر انطباق بیشتری داشته و امکان دست‌یابی به آن بیشتر است و از نظر علمی نیز پذیرفته‌تر و مؤثرتر است.

ردّ ناقص یک نظریه و بی‌توجهی به احتمالات گوناگون آن، عملاً به تقویت و بازگشت آن نظریّه می‌انجامد و موجب نقض غرض خواهد شد.

۱۰- در بند دهم (پایانی) نوشته‌اند؛ «سید محمود طالقانی، روحانی «نواندیش» دهه‌های پیش از انقلاب ایران و نویسنده‌ی تفسیر پرتوی از قرآن، از آیه‌ی یازدهم سوره‌ی رعد، جمله‌ی میانی را برگزید و آن را از زمینه و سیاق متن بیرون برد و چنین تفسیر کرد که اگر مردمی در نقمت و نکبت و دچار ظلم و استبداد باشند، خداوند وضع آنان را تغییر نخواهد داد، مگر آن‌که خود قیام کنند و حال و روز خود را دگر سازند. معنای آیه، به گواهی همه‌ی مفسران پیش از او، این بود که «خداوند هیچ نعمت بر بنده زوال نیاورد تا بنده – به بی‌شکری- سزاوار آن نگردد». مفهوم آیت، بیان چگونگی از دست دادن نعمت و نشستن در شوربختی بود، اما سید محمود طالقانی آن را باژگونه کرد و تغییر وضعیت ناخوشایند به وضعیت «ایده‌آل» را در گرو اراده‌ی عمومی گرفت».

اولاً؛ در این آیه، سخن از «قوم» است که «اسم جمع» است و نه «بنده = عبد» که اسم مفرد است.

ثانیاً؛ آیا «ظلم و استبداد» مصداق حقیقی «زوال نعمت عدالت» نیست؟ آیا مقصود از نعمتی که به یک «قوم» می‌رسد یا از آنان زایل می‌گردد، مثلاً نعمت نان، آب و امثال آن است یا «امنیت، عدالت و آزادی» است؟

ثالثاً؛ سخن از «یغیّروا ما بأنفسهم» است (که با «صیغه‌ی مضارع معلوم منصوب به ان ناصبه‌ای که بعد از حتی مضمر است» استعمال شده است). آنچه به «همه‌ی مفسران پیش از او» نسبت داده‌اند، به صورت مجهول ترجمه شده است (تا بنده به بی شکری سزاوار آن نگردد) و مطمئناً نادرست است.

رابعاً؛ از کجا با این قاطعیت، تفسیر مورد اشاره را به همه‌ی مفسران پیش از مرحوم طالقانی نسبت می‌دهند؟

خامساً؛ مگر «گرفتاری جامعه در چنگ ظلم و استبداد» مصداق «شوربختی» نیست. اگر مراد آیه این نیست که «اراده‌ی عمومی» تنها راه «تغییر وضعیت

ناخوشایند (شوربختی) به وضعیت ایده آل است» آیا اقدام خاص یک یا دو نفر از این جامعه، منجر به تغییر وضعیت خواهد شد؟

ایشان ادامه داده‌اند که؛ «او این شیوه‌ی تفسیر را در دهه‌هایی سامان می‌داد و پیش می‌برد که سال‌های جنبش و جوشش جامعه‌ی ایران، رواج ادبیات انقلابی چپ و رشد تفسیر انقلابی و پیش‌رو از اسلام بود. برداشت او از این آیت، سخت بر دل جوانان شیدا و سودایی نشست؛ آن‌ها که از درون سنت اسلامی، حکم و فتوایی انقلابی جست‌وجو می‌کردند».

این انتقاد صریح ایشان از «رواج ادبیات انقلابی چپ» و «رشد تفسیر انقلابی و پیشرو از اسلام» را باید به خاطر سپرد و توضیح ایشان را به یاد داشت که؛ «جوانان شیدا و سودایی... آن‌ها که حکم و فتوای انقلابی جست و جو می‌کردند» طرفدار این‌گونه نظریات بودند.

ایشان برای تکمیل نقد خویش از این روش ناپسند (انقلاب‌گرایی) ادامه داده‌اند که؛ «در آن روزگار کسی از درستی و برابری تفسیر سید محمود طالقانی با معیارهای تفسیر قرآن نپرسید. زمانه، آغشته‌ی گفتار علمی نبود و گفتاری ایدئولوژیک و راهنمای عمل علیه رژیمی خودکامه را بیشتر می‌پسندید. در همان دوران، مفسری در انزوای شهر قم، این آیت را به شیوه‌ی پیشینیان تفسیر می‌کرد و از آن «تلازم میان نعمت‌های موهوب الاهی و حالات نفسانی انسانی» (۹) می‌فهمید. اما سخن آن حکیم در خور شور و شعله‌ی انقلاب نبود. چرا تفسیر «نادرست» طالقانی مجال قبول عام یافت، ولی تفسیر «درست» طباطبایی در ادامه سنت تفسیری فراموش شد؟».

ناقد محترم، چند سطر پس از این نقد آشکار از «انقلابی‌گری افراد شیدا و سودایی» که عملاً منجر به «ترجیح تفسیر نادرست بر تفسیر درست» شد، گویا این سخنان پر از احساسات پاک را فراموش می‌کنند و با کمال تعجب، خود به تجویز «روش انقلابی» می‌پردازند و در آخرین جمله که «حسن ختام» هر نوشته‌ای است، می‌نویسند؛ «تفکر دینی در ایران نیازمند انقلاب است نه اصلاح».

این پیام آخر، و توصیه‌ی نهایی ایشان کجا و آن نقد پر احساس کجا؟!!

البته معتقدم که نگاه انتقادی به تحول‌طلبی همه‌جانبه و سریع (انقلاب) در صحنه‌های مختلف زندگی نظری و عملی بشر، بر دلایلی علمی نیز استوار است، به‌گونه‌ای که می‌توان بدون یادآوری وقایع احساس برانگیز، به اثبات آن پرداخت. البته در میان نوشته‌های این بند (بند دهم)، این بیان ایشان (پس از شرح وقایعی از تاریخ اندیشه‌ی دینی که حاکمان، با اهل نظر و فتوا هم‌دست شده و حق مخالفان را سلب می‌کردند) نیز شایسته‌ی تأمل است که؛ «درپیچیدن با کسانی چون احمد قابل و نظریه‌ی «شریعت عقلانی»اش هم از این قاعده بیرون نیست. شاید اگر او مکنت و قدرتی داشت، در پست و بلند رأی او اندیشیدن و عیار آن را سنجیدن معنایی دیگر می‌یافت».

من به ایشان و همه‌ی آنانی که «مارگزیده‌اند و از ریسمان سیاه وسفید می‌ترسند» حق می‌دهم که چنین واهمه‌ای داشته و آن را به دیگران نیز منتقل کنند. امثال من نیز باید از این «واهمه‌ی عمومی» درس لازم را بگیریم و «بی‌اعتمادی موجود» را برتر از اعتماد برخی علاقه‌مندان بدانیم. این امر سبب می‌شود که به رعایت همه‌ی لوازم حضور علمی توجه کرده و خود را به‌گونه‌ای دیگر از تعامل با هم‌نوعان عادت دهیم که هم برای ما ارزشمند است و هم برای آنان. تعاملی که نهایتاً مبتنی بر تساوی جایگاه‌ها و رعایت احترام مخاطب، پرسشگر و مراجعه کننده است. برتری معنوی نیز در گرو باور داشتن به این برابری است. البته برای امثال ناقد محترم که از برخی تفاوت‌های اخلاقی و انسانی صاحب‌نظران اطلاع دارند نیز روا نیست که همه را مستحق یک حکم بدانند و قرائن و شواهدی که بر تفاوت روش و دیدگاه افراد دلالت می‌کنند را مطلقاً نادیده بگیرند، چرا که مبتنی بر این روش، راه تفاهم بسته می‌شود.

از خدای بزرگ می‌خواهم که چندان تاب و توان به همه‌ی ما عنایت کند که «نقد را برترین هدیه» و ناقد را «بهترین دوست» بدانیم. حقیقتاً از انتقاد، آن‌سان

شادمان شویم که از تعریف و تمجید غیر افراطی، و از تعریف و تمجید افراطی و بی‌جا، چندان ناراضی باشیم که از انتقاد تلخ نابه‌جا. (چنین باد).

با تشکر و احترام.

۱۶بهمن‌ماه۱۳۸۳، تاجیکستان

(۹)

... شاید وقتی دیگر

پاسخ به «پایان فقه: جهان بسته به کیهان بی‌کران»

به نام آن که جان را فکرت آموخت

گرچه درباره‌ی عقل و عقلانیت مورد نظر در ترکیب «عقل و شرع» و «شریعت عقلانی» در پاسخ‌های پیشین، کم و بیش توضیح داده شد ولی باز هم مورد نقد و پرسش مجدد قرار گرفته و از این پس هم خواهد گرفت.

این مدعای بیش از هزار و سیصد ساله‌ی برخی از پیروان شریعت محمدی(ص)، هم‌زاد با خود نیز پرسش‌ها و نقدهایی را پدید آورد و کم و بیش از دالان نقد و بررسی گذشته و به آن عادت دارد. البته اگر از دایره‌ی شریعت محمدی به سایر شرایع نیز توجه کنیم، بحث کلی «عقل و دین» یا «علم و دین» در مورد همه‌ی شرایع الهی مطرح بوده، هست و خواهد بود. بنابراین پایانی برای آن متصور نیست، گرچه صاحب این سخن یا ناقدان محترم از ادامه‌ی بحث باز ایستند تا ملالی حاصل نشود.

برای آنکه دو نقد اخیر را بدون ارزیابی نگذارم و مراعات حرمت اهل قلم را کرده باشم، چند نکته را مطرح می‌کنم (پیشاپیش تذکر می‌دهم که در بیان این گزاره‌ها، واژگان را با تأمل برگزیده‌ام)؛

۱- عقل و عقلانیت در دو حوزه‌ی «نظر و عمل» متکی بر اصولی است که مراعات آن سبب «عقلانی شدن» نظریات و رفتارها می‌شود و عدم رعایت آن‌ها، منجر به «غیر عقلانی» شدن می‌گردد.

ابتدا به اصول مورد نظر خود در مورد «عقلانیت نظری» می‌پردازم. اصراری بر شمارش تمامی اصول ندارم بلکه «قدر لازم» آن را از دیدگاه خود، بر می‌شمرم که عبارتند از؛

یکم؛ مراعات «اصل عدم تناقض» در مجموعه‌ی اندیشه، اعمّ از؛ باورها (عقاید)، اخلاق و احکام (قوانین). بنابراین پذیرش کوچک‌ترین تناقض در رویکرد و برداشت از این مجموعه، نشانه‌ی عدم عقلانیت نظری آن رویکرد و برداشت خواهد بود.

دوم؛ پذیرش نتایج برآمده از «قیاس منطقی» یا برهان.

سوم؛ پذیرش نتایج حاصله از «برهان سبر و تقسیم» یا حساب احتمالات.

چهارم؛ پذیرش نتایج اجماعی برآمده از استقراء ناقص (و اطمینان‌آور) در علوم مختلف تجربی.

پنجم؛ پذیرش نتایج محاسبات ریاضی و مبانی اجماعی آن.

ششم؛ هماهنگی و سازگاری تمامی بخش‌ها و حوزه‌های اندیشه با یکدیگر مبتنی بر تبعیت از اصول و مبانی مشخص پذیرفته شده مورد نظر صاحبان اندیشه در همه‌ی زمینه‌ها.

هفتم؛ پذیرش لوازم منطقی اندیشه و مبانی پذیرفته شده‌ی خویش.

هشتم؛ پذیرش نظریه‌ی «اتباع احسن» در همه‌جا و همه‌حال. این گزاره مربوط به گزینش رویکردی خاص از میان نظریات عقلانی مختلف است. ترجیح نظریه‌ی «برتر» با معیار «تشخیص عقل فردی» و مبتنی بر سایر مؤلفه‌های عقلانی شمرده شده، مفاد این گزاره است.

نهم؛ احتمال دادن «خطا در برداشت» و حالت انتظار داشتن نسبت به دلائل برتر و قانع کننده‌تر. یعنی خطای خویش را «محال» نداند و برداشت خود را «حق مطلق» نداند. البته این به معنی تزلزل در اندیشه نیست و فردی که تمامی موارد یاد شده را در اندیشه‌ی خویش مراعات کرده باشد، با اطمینان خاطر از «عقلانی

بودن مسیر انتخابی» خویش، به لوازم آن عملاً ملتزم می‌ماند ولی ذهن خود را نسبت به نقدها و پرسش‌ها منتظر می‌گذارد تا با بررسی مداوم اندیشه‌های جدید، راه گریز از خطا را بر خویشتن نبندد.

دهم؛ توجه همیشگی به محدود بودن خویشتن و نامحدود بودن حقیقت و حقایق در بیکران هستی. بنابراین، بهره‌ی هرکس از حقیقت، به‌قدر همت و توان اوست. نتیجه‌ی این سخن این است که هیچ‌کس را باطل مطلق ندانیم و هیچ‌گاه خود را حق مطلق ندانیم.

شاید گزاره‌های دیگری نیز وجود داشته باشند ولی به گمان من، مراعات همین گزاره‌ها می‌تواند معیار لازم برای «عقلانی» دانستن یا ندانستن یک اندیشه را فراهم کند.

این گزاره‌ها، از اختراعات شریعت محمدی(ص) نیست بلکه «میراث عقلانی» بشر است که صرف‌نظر از تصدیق یا تکذیب شرایع یا پیروان آنها، مورد بررسی و پذیرش قرار گرفته‌اند (هرچند در برخی گزاره‌ها اختلافاتی نیز وجود داشته باشد).

من این گزاره‌ها را در بسیاری از بیانات مکتوب و شفاهی خود (پیش از این) یا با صراحت و یا تلویحاً گزارش کرده‌ام.

در دو نوشته‌ی؛ «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» و «عقل و شرع» با ذکر دلایل، تصریح کرده‌ام که؛ «اگر عقل جمعی بشر، عقلانی بودن گزاره‌ای را اثبات یا نفی کند، لازم‌الإتباع است، و راه‌کارهای مخالف آن (حتی اگر در متن قرآن آمده باشد، تا چه رسد به روایات و یا اجماع فقهاء) نامشروع خواهند بود چرا که نامعقولند» و این سخن را از بزرگانی چون «شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی» نیز نقل کرده‌ام. بنابراین، ظاهراً «دور باطل» در رویکرد شریعت عقلانی وجود ندارد.

۲- «عقلانیت عملی» نیز نشانه‌هایی دارد که به برخی از مهمات آن اشاره می‌کنم؛

یکم؛ التزام عملی به مبانی نظری و لوازم منطقی آن‌ها در همه‌حال و همه‌جا.

دوم؛ «رفتار عقلانی» به رفتاری گفته می‌شود که در پی «اهداف عقلانی» باشد. اگر کسی بدون داشتن هدفی معقول اقدام به کاری کند، این عملکرد او عقلانی نیست. کسی که وقت، قدرت و یا ثروت خود را بدون دلیل قانع کننده، صرف امور «اهمّ» نمی‌کند و به امور کم اهمیت‌تر می‌پردازد، رفتار او فاقد عقلانیت است، تا چه رسد به کسی که همه‌ی توان خویش را صرف امور غیر عقلانی می‌کند.

سوم؛ «استفاده از راه‌کارهای معقول و منطقی مناسب‌تر و رساناتر به مقصد». داشتن اهداف عقلانی، به تنهایی برای عقلانی بودن رفتار آدمی کفایت نمی‌کند، بلکه باید از راه‌کارهای مناسب برای رسیدن به اهداف نیز بهره گیرد. این راه‌کارها نیز باید منطقی و معقول باشند. مثلاً در شرایط اختیاری، نمی‌توان برای سیر کردن یک گرسنه، اقدام به «سرقت» کرد.

چهارم؛ بهره‌گیری از «گفتار مناسب» برای بیان خواسته‌ها و نظریات، نشانگر عقلانیت عملی است. برای این منظور لازم است به چند نکته توجه شود؛

اولاً؛ تناسب عملی بین «بیان نظریات» و «متن نظریات» لازم است. مثلاً، نمی‌توان قائل به لزوم وحدت شد و از بیانات اختلاف‌انگیز بهره گرفت. نمی‌توان قائل به لزوم «مدارا و تسامح و تساهل» شد و از زبانی بهره گرفت که بیانگر «عدم تحمل مخالف» است. نمی‌توان قائل به «نسبیّت» شد و از زبان و بیان «جزمیت و مطلق‌گرایی» بهره گرفت. نمی‌توان قائل به «پلورالیسم» شد و در مقام گفتار از واژگانی بهره گرفت که مناسبتی با آن ندارد.

ثانیاً؛ هر یک از ما، تصوراتی خاص از پدیده‌ها داریم که معلوم نیست دیگران تا چه حدی با ما موافق باشند. به همین جهت، لازم است در گفتار خویش، به شخصی بودن تصور و برداشتمان توجه کرده و به‌گونه‌ای سخن گوییم که مخاطب را دچار توهم «اجماعی بودن برداشت خویش» نکنیم.

ثالثاً؛ باید به معانی متعارف واژگان توجه کرد و از به‌کار بردن آن‌ها در معانی غیرمتعارف، پرهیز کرد. مگر آنکه پیشاپیش، اراده‌ی معنای خاص مورد نظر، با مخاطب در میان گذاشته شود.

رابعاً؛ ارتباط منطقی بین گفتار با موضوع مورد نظر وجود داشته باشد. اصطلاحاً «ماست و دروازه» نباشد یا به‌گونه‌ای نباشد که بگویند: «من از بهر حسین در اضطرابم، تو از عباس می‌گویی جوابم».

به‌گمان من، این معیارگونه‌ها در بیان نظریات مختلف فلسفی، کلامی، اخلاقی، اقتصادی و... کاربرد دارد و هرقدر مراعات گردد، از عقلانیت بهره‌مندتر است. عدم مراعات این معیارها، موجب فقدان عقلانیت لازم در جنبه‌ی عملی می‌گردد.

من به نوبه‌ی خود، تلاش کرده‌ام که این معیارها را در بیانات خود مراعات کنم و مدعی نیستم که نقصی در کارم نبوده بلکه احتمال غفلت را نیز می‌دهم. ولی همیشه در پی دقت و مراعات هرچه بیشتر این موارد بوده و هستم.

۳- مدعای من از ابتدای بحث «عقل و شرع» یا «شریعت عقلانی» چیزی جز تکیه بر اصول و «قدر مشترک عقلانیت» نبوده است و سخنی از انطباق شریعت با همه‌ی اجزاء اختلافی در همه‌ی نسخه‌های «عقلانیت مدرن» به میان نیاورده‌ام، که اگر چنین ادعایی می‌کردم، ادعایی سراسر باطل بود. البته در این‌خصوص که؛ آیا «عقلانیت مشترک» بین سنت و مدرنیزم وجود دارد یا خیر؟ با ناقد محترم اختلاف‌نظر داریم. طبیعی است که هر یک، دلائل خویش را بیان کرده‌ایم و توان قانع کردن یکدیگر را نداشته‌ایم.

۴- من انکار نمی‌کنم که «دانش خود را در مورد اندیشه‌های مدرن، به کمک ترجمه گرد آورده‌ام» ولی مگر «اکثریت اهل خرد» در سراسر جهان کاری جز این می‌کنند. گمان نمی‌کنم که ناقد محترم برای بهره‌گیری از اندیشه‌های «کانت» صرفاً به متون آلمانی مراجعه کنند و از ترجمه‌های فرانسوی و یا انگلیسی آن بهره نگیرند. یا برای بررسی آراء «فیلسوفان یونان» بعید می‌دانم که از زبان یونانی

بهره برده باشند و مطمئناً از ترجمه‌های مختلف به زبان‌های دیگر استفاده کرده و می‌کنند.

تردیدی نیست که مراجعه به متون اصلی، بسیار ارزشمندتر از مراجعه به ترجمه‌ها است ولی گمان نمی‌کنم که راه فهم مقصود و مراد اندیشمندان، منحصر در آن باشد. بنابراین نباید اساس این کار را نفی کرد و اگر برای ناقد محترم استفاده از ترجمه‌ی فرانسوی یا انگلیسی، «عیب نیست» (که نیست) برای من نیز استفاده از ترجمه‌ی پارسی یا عربی نباید عیب شمرده شود. دلیل قانع‌کننده‌ای برای برتری مطلق ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی بر ترجمه‌های پارسی یا عربی نیز نمی‌توان ارائه کرد.

این را هم توضیح دهم که من هرگز داعیه‌ی «صاحب‌نظر بودن در مورد اندیشه‌های مدرن» را نداشته‌ام و خود را «مدرنیزم‌شناس» (بر وزن «اسلام‌شناس») معرفی نکرده‌ام. البته با متون مورد مطالعه‌ی خویش، برخوردی مقایسه‌ای می‌کنم و برای رسیدن به اطمینان عادی (غیرتخصصی) نسبت به مقصود افراد صاحب‌نظر در فلسفه‌ی مدرن غرب، بنای خود را بر «صحت نقل قول‌هایی که مترجمان مختلف از آنان روایت کرده‌اند و در آن اشتراک‌نظر دارند» می‌گذارم و پس از آن نتیجه‌گیری شخصی می‌کنم. گمان نمی‌کنم که این روش، غیر علمی یا غیر عقلانی باشد.

۵- آنچه ناقد محترم در مورد عدالت و مفهوم آن در متون شریعت اسلامی (قرآن و روایات) نوشته‌اند، از نظر من نادرست است و صریح آیات قرآن و بسیاری از روایات معتبره، بر اجتماعی بودن مفهوم عدالت (عدالت اجتماعی) و ابتناء آن بر «حقوق طبیعی و یا قراردادی آدمیان» دلالت می‌کنند. (برای نمونه به آیات؛ «لقد ارسلنا رسلنا... لیقوم الناس بالقسط =... تا آدمیان به عدالت قیام کنند» و «و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل = هرگاه بین آدمیان حکومت یا قضاوت کردید، به عدالت حکم کنید» و تمامی آیاتی که در مورد تقبیح «ظلم و ستم به آدمیان» وارد شده است و... مراجعه شود).

همان علی‌بن ابیطالب، که ایشان، متفکر بودنش را انکار می‌کند!! در خطبه‌ی ۲۱۶ نهج البلاغه، سخنانی مفصل در مورد «حقوق دو طرفه‌ی ملت و حاکمان» بیان کرده است و با «استدلال کافی» وجود «حق یک‌طرفه» را به‌کلّی منتفی می‌داند. پس چگونه می‌توان مدعی شد که بحث از «عدالت» در اندیشه‌ی سنتی شریعت «تهی از هر سویه‌ی اجتماعی است» یا «حق، آزادی و برابری که سه مفهوم پایه در تلقی راولز از عدالت قلمداد می‌شود، در سراسر سنت اسلامی غایب است»؟!!

باعث تأسف است که ناقد محترم، مبتنی بر این تلقی نادرست از «عدالت در اسلام» به بیان مطالبی پرداخته‌اند که شدیداً مورد انکار است و برخی موارد آن، شایسته‌ی قلم کسانی چون ایشان که می‌خواهند در نوشته‌های خویش به اصول علمی و اخلاقی وفادار بمانند، نیست.

از سوی دیگر، گمان می‌کنم که ناقد محترم انتظار داشته‌اند که امام علی(ع) بدون توجه به «مقتضای زمانه» و میزان علم و دانشی که اکثر قریب به اتفاق مردم آن زمان داشته‌اند، باید اقدام به نوشتن رساله‌ای در قواره‌ی مقاله‌ی «جان رالز» می‌کردند تا ادعای پیش‌کسوتی ایشان پذیرفته شود. در همین حال برای تأیید برداشت برخی تاریخ‌نگاران نسبت به «سنت آگوستین، به مثابه‌ی نخستین انسان مدرن» (که چند سده قبل از ولادت امام علی، رحلت کرده است) می‌پذیرند که «به مقتضای زمانه» از مبانی تجدد سخن گفته است.

به‌یاد می‌آورم که در شریعت محمدی(ص) «تفکر، برترین عبادت و برتر از هفتاد سال عبادت و برترین فضیلت انسانی» است. آیا مبلّغان این مفاهیم، خود از آن به‌کلّی بی‌بهره مانده‌اند؟!! و دستشان از دامن این فضیلت برتر، کوتاه است؟!!

این ادعا کجا و سخن صریح امام علی(ع) خطاب به فرزندش حسن بن علی(ع) کجا که در ضرورت توجه به تاریخ و سرنوشت پیشینیان می‌گوید: «من در احوال پیشینیان تفکر کردم به گونه‌ای که گویی یکی از آن‌ها بودم (... و تفکرت فی

احوالهم حتی کأنّی احدهم...)...» و با همه‌ی این مطالب (که تنها بخش بسیار اندکی را بازگو کردم) ناقد محترم، منکر متفکر بودن ایشان است.

البته مبتنی بر ادعاهای برخی متشرعان سنتی شیعه، که ائمه را واجد «علم لدنّی به همه‌ی مسائل» می‌دانند، ناقد محترم کاملاً محقّ است که بگوید: «پس چنین افرادی محتاج فکر کردن نیستند چرا که نتیجه‌ی این ادعا آن است که بدون تفکر، همه چیز را می‌دانند». ولی به گمان من، ادعاهای یاد شده درست نیست و از نوع «غلوّ» است.

به هر حال، یکی از نکات اصلی مورد اختلاف با ناقد محترم، همین مورد است و طبیعی است که هرکس فهم خویش را معتبر می‌شمارد و برای اثبات نظر خویش دلائل و قرائنی ارائه می‌کند. یعنی رسیدن به اتفاق‌نظر در این مورد، به معنی برطرف شدن بسیاری از اختلافات دیگر خواهد شد ولی فعلاً چنین اتفاقی نیفتاده و اختلاف همچنان باقی است.

۶- در مورد «نص» و تاریخی دانستن آن، اختلاف‌نظر همچنان باقی است. به‌گمان من، متن قرآن و برخی بیانات پیامبر (با همان برداشتی که ناقد محترم از «تاریخی بودن» ارائه کرده‌اند) می‌توانند تاریخی شمرده نشوند، چرا که هنوز دلیل قانع‌کننده‌ای برای «ممتنع بودن برخی احتمالات دیگر» پیدا نکرده‌ام. بنابراین رابطه‌ی «نص و فتوی» می‌تواند پا برجا باشد. (توجه داشته باشیم که این سخن، در کنار سایر سخنان و دیدگاه‌ها و باورهایم معنی می‌یابد و نباید از آن برداشتی انتزاعی کرد).

این نیز نکته‌ای اساسی و اختلافی بین من و ناقد محترم است. بنابراین، بدون قانع‌ساختن دیگری به حقانیت برداشت خویش، نمی‌توان انتظار حل اختلاف را داشت.

۷- من مدعی بوده و هستم که «شریعت» در تمامی ابعاد «کلامی، اخلاقی و فقهی» خود، با معیارهای نظری و عملی پیش‌گفته در مورد «عقلانی» بودن، کاملاً

سازگار است و با تأکید به آن فرا می‌خواند. کافی است که در تفسیر و تأویل آیات، به این معیارها توجه شود و یا در گزینش روایات معتبره، این معیارها مورد نظر قرار گیرد. در این‌صورت «متون معتبره‌ی کافی» برای «عقلانی بودن شریعت» در دست خواهد بود.

مطمئناً ناقد یا ناقدان محترم، به کسی که در ترکیب ادعائی خویش از واژه‌ی «شریعت» نیز بهره گرفته است، این اجازه را می‌دهند که برای صحت ادعای خویش، از صاحب شریعت نیز نقل قول کند، چرا که در غیر این‌صورت «ادعایش بدون دلیل» خواهد بود. تردیدی نیست که بدون وجود «نقل معتبر» نمی‌توان چیزی را با اطمینان به شارع (یا هرکس دیگر) نسبت داد.

البته هر متنی که در خصوص تأیید «معیارهای عقلی» ارائه شده یا می‌شود، به عنوان مدرک و شاهدی بر صحت ادعای «اقرار شرع بر حجیت عقل مستقل» است. این کجا و «دور باطل» کجا؟!!

آنچه در ابتدای بحث «عقل و شرع» آورده بودم که؛ «از مسیر شرع به حجیت عقل مستقل رسیدم» چیزی جز بیان مطلب پیش‌گفته نبوده است که چندباره آن را توضیح داده‌ام و امیدوارم مورد توجه قرار گیرد.

۸- آنچه در مورد «بنیان‌گذار» تجدد آورده بودم، عنوانی بود که در مقاله‌ی «فقه و بن‌بست‌های آن» عیناً آمده بود و در نوشته‌ی اخیر به «بنیادگذار» تغییر عنوان داده است. گرچه من «فرد بنیان‌گذار» را مورد پرسش قرار داده بودم (و اشتباه در برداشت من بود) ولی مشخص است که «بنیاد فکری» او مورد پرسش بوده است. حال که با توضیح ناقد محترم معلوم شده که مراد «اصول بنیادین تجدد» است، همه‌ی آن پرسش‌ها را می‌توان در قالب واژگانی جدید، تجدید کرد و گمان می‌کنم که پاسخ به آن‌ها لازم است. اینکه با چه واژگانی پرسیده‌ام؟ یا از چه خاستگاهی این پرسش‌ها بر آمده است؟ (مثلاً «اصول فقه» که مورد تعریض ناقد محترم واقع شده است)، در اصل لزوم پاسخ‌گویی نباید مانعی ایجاد کند. مقصود

از آن پرسش‌ها نیز این بود که نشان داده شود «اندیشه‌های سنتی، پیش زمینه‌ی اندیشه‌های مدرن بوده‌اند».

در خاتمه، خود و ناقد محترم را به ارزیابی تمامی نوشته‌ها و واژگان مورد استفاده‌ی خویش در این مکاتبات، فرا می‌خوانم تا معلوم گردد که نقاط ضعف و قوت خطاب و یا استدلال‌ها کدام است و چگونه می‌توانیم راهی رساناتر به مقصد «تفاهم و تعارف» (فهم و شناخت طرفینی) پیدا کنیم. قلم زیبا و نثر روان و گزینش واژگان مناسب، در بیشتر بیانات ناقد محترم، شایسته‌ی ستایش است (هرچند در اندکی از موارد نیز «سری به صحرای کربلا» می‌زند و روش «حوزویان سنتی» را در «قالبی نوین» زنده می‌سازد).

مطمئناً هیچ‌یک از ما، با انگیزه‌ی «دور شدن از حقیقت» پا در وادی معرفت نگذاشته‌ایم. مخاطبان گرامی که این مباحث را پی گرفته‌اند نیز شاهد این ماجرا بوده‌اند تا اگر صاحب‌نظرند، به هر یک از ما «نمره‌ی ارزیابی خود را بدهند» و اگر گمان برده‌اند که از این مباحثه، سودی در جهت کشف حقیقت می‌برند، به حداقل خواسته‌ی خویش رسیده باشند.

به گمان من، همه‌ی ما و همه‌ی اندیشه‌های نو و کهنه‌ی ما «کرانه» دارند و «بی‌کران» نیستند. موجود محدودی چون آدمی، امروزه تنها می‌تواند «تصوری اجمالی از کیهان بی‌کران» را تجربه کند ولی حقیقتاً راهی به «بی‌کران» ندارد. «شاید وقتی دیگر» بتواند آن را تجربه کند، اما فقط می‌توان گفت: «شاید» و نه بیشتر.

به هر حال، فرصتی بود گران‌بها که نصیبم شد و امیدوارم در آینده نیز آز آن بی‌بهره نمانم.

با سپاس فراوان.

۲۴بهمن‌ماه۱۳۸۳، تاجیکستان

(۱۰)

ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند

[پاسخ به «تصویر شریعت در قابی از عقل، بر دیوار زمان» و «دستگاه فقه، دستیافت‌های خرد»]

به نام خدا

در آغاز بحث «عقل و شرع» دوستی گرامی در نقدی متین، مطالبی را در وبلاگ خویش (ملکوت) بیان کرد که سعی کردم ضمن توضیحات مختلف و پاسخ‌هایی که به برخی نقدها دادم، پرسش‌ها و ابهامات ایشان را نیز مورد توجه قرار دهم. یادآوری مجدد ایشان و ارسال آن نقد از طریق پست الکترونیک برای من هشداری بود که؛ «هنوز ابهاماتی باقی مانده است» و باید توضیح داد. اکنون به بررسی پرسش‌های مهم آن «نقد متین» می‌پردازم؛

۱- صاحب ملکوت آورده است؛ «گمان می‌رود پیش‌فرض پنهان این روش اجتهادی، و غایت معلوم و فرجام نیک انجام این خردورزی، شریعت‌مداری و دین‌باوری‌ست؛ البته به شریعتی سهله و سمحه که مفقود و مطلوب ارباب شریعت و اصحاب خرد است. اما الکلام کل الکلام در همین پیش فرض است، آن‌گاه که پای چوبین استدلال از زیر جامه‌ی آن شریعت نمایان می‌شود، چرا که اگر این خرد خودبنیاد، عقلی مستقل و مقدم بر شرع است (تمام کشف مدعا) التزام به آن نتیجه از دل کدام گزاره‌ی غیر وحیانی برخاسته است؟».

در پاسخ به چند نکته اشاره می‌کنم؛

یکم؛ همان‌گونه که تصریح کرده‌اند و من هم در نوشته‌های خویش اقرار کرده‌ام، در جست وجوی حقیقتی بوده‌ام که از آن با عنوان «شریعتی سهله و سمحه که مفقود و مطلوب ارباب شریعت و اصحاب خرد است» یاد کرده‌اند و البته به «بعض مطلوب» رسیده‌ام که اکنون به تبلیغ آن می‌پردازم.

دوم؛ شریعت‌مداری و دین‌باوری، فرض پنهان «شریعت عقلانی» نیست که فرضیه‌ی کاملاً آشکار آن است. ولی یادآوری می‌کنم که این «فرضیه‌ای پسینی» است و نه «پیش‌فرض پنهان» آن.

سوم؛ در بحث عقل و شرع، ظاهراً بسیاری گمان می‌کنند که لفظ «شرع» مرادف با «فقه» است. به گمان من این تصور صحیح نیست، چرا که «شرع یا شریعت محمدی(ص) در سه حوزه‌ی؛ کلام، اخلاق و فقه، عرضه شده است» بنابراین، واژه‌ی «شرع» شامل مباحث کلامی، اخلاقی و فقهی می‌شود و با توجه به این توضیح، برخی ابهامات ظاهراً برطرف خواهد شد.

چهارم؛ تردیدی بین اهل شریعت نیست که تنها حجت بشر در حوزه‌ی کلام، عقل مستقل از شریعت است. من این حجیت را در حوزه‌ی اخلاق و فقه نیز جاری می‌دانم (همان‌گونه که برخی بزرگان نیز به آن اعتراف کرده‌اند)، گرچه حجت ظاهری را که مؤید حجت باطنی است و انگیزه‌ی ثانوی برای نیکوکاری و قانون‌گرایی ایجاد می‌کند نیز در تبیین حقیقت و تشویق نسبت به گزینش یا انذار نسبت به نادیده گرفتن آن، مؤثر می‌دانم.

پنجم؛ اما در مورد پرسش از چگونگی جمع بین «عقل مستقل مقدم بر شرع و التزام به دین باوری شریعت‌مدارانه» به عرض می‌رسانم که؛ «مرز استقلال وحی

از جایی آغاز می‌شود که عقل مستقل از شرع درباره‌ی آن سکوت کرده و آدمی را در تحیر ناشی از سکوت خویش قرار می‌دهد». اینجا است که برای رهایی بخشیدن از حیرت گمراهی (حیرة الضلالة) و نجات دادن از سکون و تردید و امید دادن برای ادامه‌ی راه رشد و کمال، شریعت به تعلیم و تزکیه‌ی بشر پرداخته است.

پیش از این تأکید شد که متدینان و متشرعان در این سخن مشترک‌اند که «اصول دین را باید با عقل مستقل از شرع شناخت و پذیرفت» و در سایر امور (مثل احکام فقهی) که «فرع بر آن اصولند» نیز چنین خواهد بود، چرا که عقل مستقل می‌گوید؛ «تخلف فرع از اصل، عقلاً مجاز نیست». گمان می‌کنم که اکنون «گزاره‌ی غیر وحیانی» مورد نظر خود را آشکار کرده باشم.

۲- پرسیده‌اند؛ «حد یقف و مرزهای این عقل خود بنیاد (اگر هست) کجایند؟ و استقلال آن از شرع به چه معناست؟».

در پاسخی پیش از این، توضیح دادم که؛ «عقلانیت مشترک بشری و شریعت، حوزه‌های مستقل خود را دارند، ولی این استقلال «مطلق» نیست، بلکه نسبی است و نافی تأثیر و تأثر «عقل و وحی» نیست. شناخت حوزه‌ی مستقل عقل، برای کشف حوزه‌ی حضور شریعت لازم است.

عقلانیت مشترک، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به بشر تحمیل می‌کند. در بعد مثبت؛ «هرچه عقلانیت جمعی بشر، لزوم انجام یا ترک آن را یادآوری کند، شرع نیز لزوماً باید به آن فرمان دهد». در بعد منفی؛ «اگر در مواردی با گوناگونی رویکردهای عقلانی بشر مواجه شدیم، شریعت در محدوده‌ای که اجماع بر غیرعقلانی بودن راه‌کارها وجود نداشته باشد، حق گزینش و ترجیح

خواهد داشت، ولی در هر چیزی که اجماع بر غیر عقلانی بودن آن وجود دارد، امکان تخلف برای شریعت وجود نخواهد داشت و لزوماً باید از آن پرهیز کند». (توضیح در مورد عقل و شرع ۱ بند ۱۳).

در جای دیگر نیز توضیح دادم که؛ «عقل مستقل مطلق» تصور و خیالی بیش نیست و همه‌ی افراد بشر، دانسته یا ندانسته، خواسته یا ناخواسته از تجارب دیگرانی بهره می‌گیرند که آنها نیز از تجارب پیشینیان بهره‌مند شده‌اند و این‌گونه است که؛ «عقل نسبتاً مستقل مدرن، تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم اندیشه‌های بودایی، زرتشتی، مسیحی، یهودی و سایر ادیان الهی و بشری نیز قرار دارد و نتوانسته و نخواهد توانست با گذشته‌ی تاریخ اندیشه و خرد بشری، قطع رابطه کند، اما ارتباط عقل مدرن با فرهنگ‌های پیشین، ارتباطی متفاوت از زمان‌های گذشته است» (پاسخ به اولین نقد مهدی خلجی، بند ۳).

بنابراین، در نوشته‌های پیشین به برخی مطالب مورد نظر صاحب ملکوت پرداخته و در حد توان خویش، ابهام زدایی کرده‌ام.

۳- پرسیده‌اند که «در مواجهه‌ی گزاره‌ای عقلی با گزاره‌ای برآمده از متن منصوص محکم، ایستار این عقل مستقل در کجاست؟ تأویل نص، شک در سلامت استدلال عقلی، یا سقوط تکلیف در تعارض حجج و یا بلاموضوع کردن فقه؟ از آن‌جا که این فرض محال نیست، مشخصاً چه راهی جز بلاموضوع کردن نص در منصوصاتی مانند حد شرب خمر، سرقت و زنا وجود دارد؟ آیا اگر روزی این خرد خودبنیاد اصل مجازات شارب و زانی و نه نوع و کیفیت مجازات را از بن و بنیاد نفی کند، آن پیش فرض پنهان به خطر نخواهد افتاد و آن ایمان مستتر متبختر در آزمون نفی و اثبات غرقه نخواهد شد؟».

در ادامه نیز به این سخن برگشته و پرسیده‌اند؛ «اگر روزی این عقل بتواند به استدلال محکم نشان بدهد که خوردن گوشت خوک هیچ زیانی برای سلامتی آدمی ندارد و عقلاً قابل تجویز است، حکم شریعت را نسخ باید کرد؟ یا اگر این عقل به این نتیجه برسد که مثلاً شراب برای آدمی زیان ندارد (و شاید عملاً قابل اثبات هم باشد)، آن وقت با نص شریعت چه باید کرد؟ این‌ها نمونه‌هایی از سستی‌های استدلال کلی قابل هستند»

البته ایشان از منظر خویش پیش‌بینی کرده‌اند که؛ «راهی جز بلاموضوع کردن نص» در برخی موارد وجود ندارد. صحت یا عدم صحت اطلاق این سخن را در گرو پاسخی می‌گذارم که با بیان چند نکته به توضیح آن می‌پردازم؛

یکم؛ می‌توانم از ایشان و همه‌ی آنانی که پرسش مشابهی را با اهمیت دیده‌اند که؛ «آیا چیزی از اسلام باقی می‌ماند؟» دعوت کنم تا نظریه‌های رایج فقیهان را در مورد «احکام منسوخه، منتفی شده به انتفای موضوع (مثل برده‌داری)، احکام متغیر، احکام ناشی از رعایت تقیه، عسر و حرج، اضطرار و امثال آن‌ها» را (که صدها حکم اولی شرعی را منتفی کرده و می‌کنند) مورد بازخوانی قرار دهند تا معلوم شود که «تعارض لاینحل عقل مشترک بشری با برخی احکام منصوصه‌ی فقهی شریعت» (به‌گونه‌ای که منجر به بلاموضوع کردن نص گردد) اولاً؛ سابقه دارد و ثانیاً؛ چندان نیست که تصور تعطیل شریعت را ایجاد کند.

آن‌چه در مقوله‌ی عقل و شرع از اختلافات نظریه‌ی رایج فقهی با رویکرد شریعت عقلانی آوردم، اکثراً ناشی از «تعارض نصّ» است و برخی نیز ناشی از «عدم نص» یا «اجمال نص» است.

علاوه بر این، رویکرد مبنایی بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی را مبنی بر «لزوم تأویل نص قرآن و روایات معتبره در جهت مطابقت با عقل» پیش از این توضیح داده‌ام.

دوم؛ در مورد «مجازات شارب خمر، زانی و سارق» و فرض «نفی این مجازات‌ها از سوی عقلاء» و تصور بن‌بست رویکرد شریعت عقلانی، مایلم به اطلاع برسانم که در توضیحات پیشین، صریحاً به این موارد در ضمن حکم کلی عقلی، پاسخ داده‌ام و برای تأکید بیشتر همان متن را تکرار می‌کنم که؛

«آن بخش از احکام غیر عبادی که عقلانیت مشترک بشر امروز با آنها تعارض دارد، (که بر فرض وجود، قطعاً مبتنی بر دلائل عقلانی و قانع‌کننده بوده و به همین‌خاطر مورد پذیرش دانشمندان و عقلای همه‌ی جوامع قرار گرفته است) به‌دلیل «مرجوح بودن» باید وانهاده شوند. مگر اینکه کسی مدعی شود که؛ ترجیح مرجوح، قبیح نیست!!» (توضیح در مورد عقل و شرع ۲ بند / ج).

البته اگر دوستان منتقد نسبت به «عقلای بشر در هر زمان» که شامل دانشمندان رشته‌های مختلف علوم انسانی و تجربی نیز می‌شود، دچار سوءظن نباشند و بپذیرند که «بدون وجود دلایل قانع‌کننده و مرجحات علمی و منطقی، راه‌کاری را نمی‌پذیرند و از راه‌کار دیگری دست برنمی‌دارند» خود نیز تصدیق خواهند کرد که «هرگونه مخالفت با چنین رویکردی از عقلاء، مصداق رفتار غیرمنطقی و نامعقول است» و تردید نخواهند کرد که شریعت محمدی که تمامی احکام غیرعبادی آن «احکام امضائی نسبت به سیره‌ی عقلاء بشر است» این روند (امضای سیره‌ی عقلاء) را متوقف نکرده و به عنوان یک «اصل ثابت» آن‌را متوقف نخواهد کرد. (لطفاً توضیح بیشتر و نسبتاً کافی را در مقاله‌ی بلند «فقه،

کارکردها و قابلیت‌ها» که در وبلاگ شریعت عقلانی» در سه بخش ارائه شده، مطالعه کنید).

سوم؛ بنابراین، اگر عقلای بشر به صورت مشترک، در زمان خاصی «مجازات افراد یادشده را نامعقول بدانند» یا «نخوردن گوشت خوک و نیاشامیدن شراب مسکر را کاری غیرعقلانی بدانند!!»، شرعاً نیز باید از نظر آنان تبعیت شود و هرگونه مخالفت عملی با «اجماع عقلاء» جایز نیست. در این فرض، حتی اگر نظریاتی مثل؛ «عدم جواز اجرای حدود در عصر غیبت، احتمال تفاوت احکام حدود در عصر حضور عدل منتظر و...» را نادیده بگیریم، حداکثر به «متغیر بودن احکام جزائی» می‌رسیم که امری روش‌مند و مبتنی بر کشف ملاک احکام یادشده است و باعث «بلاموضوع شدن فقه» نمی‌شود.

بنابراین، اگر عقلای بشر به اجماع برسند که «خوردن گوشت خوک و آشامیدن مقدار کمی از مسکرات با اجتناب کامل از آن مساوی است و ترجیحی بر یکدیگر ندارند» باز هم فرصت برای جهت‌گیری شریعت به نفع «اجتناب کامل» وجود خواهد داشت و چنین رویکردی، غیر عقلانی نیست، چرا که رویکرد عقلای بشر به «عدم ترجیح» (در این فرض)، منافی ترجیح عملی یکی از دو گزینه‌ی «ارتکاب یا اجتناب» از سوی عقلای بشر نیست چرا که همه‌ی عقلای بشر در این‌گونه موارد، به ناچار، یکی از دو گزینه را بر می‌گزینند و در حقیقت، آن رویکرد اجماعی عقلاء، به منزله‌ی اقرار به عقلانی بودن هر دو سوی انتخاب است.

بگذریم که رویکرد فعلی برخی عقلاء در «نفی بهره‌گیری از پروتئین‌های حیوانی» و «برتر شمردن اجتناب کامل از مسکرات» (بدون توجه به رویکرد

شریعت‌های الهی) نشانگر پذیرش «عقلانی بودن رویکرد شریعت محمدی» در مجامع غیر دینی نیز هست.

البته از همه‌ی احتمالات «بعیدتر» آن است که روزی شاهد «اجماع عقلانی، بر لزوم بهره‌گیری از گوشت خوک یا مسکرات و نامعقول بودن اجتناب از آن» باشیم. (مگر آن که فرد یا گروهی با خطر مرگ ناشی از گرسنگی و تشنگی مواجه شوند و دفع خطر مرگ، به بهره‌گیری از این دو منحصر گردد، که در این صورت، شریعت اسلامی نیز بهره‌بردن از آن‌ها، در حد رفع نیاز ضروری را واجب می‌داند). بنابراین، باز هم نباید «نگران فقه و شریعت» با قرائت «شریعت عقلانی» بود، چرا که ظاهراً سببی برای نگرانی وجود ندارد.

برای توجه بیشتر به چند و چون حوزه‌ی حضور فقه، مبتنی بر نظریه‌ی شریعت عقلانی، به آنچه در توضیح شماره‌ی ۲ در مورد عقل و شرع نیز نوشتم ارجاع می‌دهم که؛

احکام عبادی اسلام، اساساً در حوزه‌ی منطقة الفراغ عقل قرار دارد و طبیعتاً یکه‌تاز میدان تصمیم‌گیری در این عرصه، شرع خواهد بود. البته شارع حکیم، علیم، لطیف، خبیر و رحمان و رحیم نسبت به خلق خویش، نه خداوندی که جز قهر، غضب، خشم و عذاب الیم، مشخصه‌ای ندارد.

من معتقدم که بسیاری از احکام «غیر عبادی» شریعت اسلامی، کاملاً عقلانی و قابل دفاعند و هیچ‌گونه تعارضی با عقلانیت ندارند. آن بخشی از احکام شرعی که با برخی گرایش‌های عقلانی غیر اجماعی تعارض دارند [که طبیعتاً با برخی گرایش‌های دیگر عقلانی سازگارند]، باید متکی بر استدلال‌های فطری و عقلانی به جامعه‌ی بشری عرضه شوند (یعنی باید زبان جدیدی برای عرضه‌ی آن به بشر

استخدام شود و لزومی برای تغییر اصل حکم دیده نمی‌شود، چرا که اولاً؛ همه‌ی عقلا با آن مخالف نیستند. ثانیاً؛ شارع مقدس نیز از عقلاء، بلکه رئیس عقلاء است).

بنابراین، دو حوزه‌ی عظیم «احکام عبادی» و «اکثریت بی‌شمار احکام غیرعبادی، که عقلای بشر در آن اختلاف نظر دارند» همچنان در دسترس «فقه» باقی خواهد ماند.

با این توضیح، گمان می‌کنم که دغدغه‌ی «بلاموضوع شدن فقه» برطرف شده باشد.

۴- پرسیده‌اند؛ «اگر کار ویژه‌ی دین، تسهیل و تسریع دست‌یابی مطمئن به احکام و تکالیف شرعی (به فرض وجود) برای متوسطان در عقل است، و عقل سلیم به استقلال به این احکام دست می‌یابد، حکمت ارسال رسل و تشریع ادیان چیست؟ به بیان دیگر چه پیامی از پیامبران بدون حجت ظاهر از دسترس حجت باطن دور می‌ماند؟ وانگهی ملاک عقل سلیم و سقیم چیست؟ آیا این عقل همان خرد جمعی‌ست، بی مرز زمان و مکان و قوم و ملتی؟ یا از قضا خردی پاره پاره است که در جستجوی حکم شرعی، با تفکیک زمان و مکان و نظرداشت آداب و رسوم و عرف متداول هر جامعه، فقه را بلاموضوع می‌کند؟».

در پاسخ به این پرسش‌ها، چند نکته را یادآوری می‌کنم؛

یکم؛ عنوان «دین» در متون شریعت محمدی(ص) نسبت به عنوان «شریعت» عنوانی «اعم» است. یعنی وقتی از عنوان «دین» بهره می‌گیرد که «همه‌ی شرایع» را مورد توجه قرار می‌دهد. مثلاً مقصود قرآن از عبارات؛ «ان الدین عند الله الإسلام = دین، نزد خدا، تسلیم شدن در برابر حق است» یا «فمن یبتغ

غیرالإسلام دینا فلن یقبل منه = هرکس به دینی جز اسلام، ملتزم شود از او پذیرفته نمی‌شود»، همان «اسلام» است که در قرآن از قول «نوح، ابراهیم، اسحق، اسماعیل، یعقوب، فرزندان یعقوب، سلیمان، بلقیس، موسی، فرعون، عیسی و حواریون» نیز «اقرار، توصیه و التزام به آن» نقل شده است. (برای نمونه؛ «اذ قال یعقوب لبنیه... لا تموتن إلا و أنتم مسلمون» یا «و أسلمت مع سلیمان لله رب العالمین» یا «... و أنا من المسلمین» یا «... هو سماکم المسلمین من قبل» و...).

اما وقتی سخن از «شریعت» به میان می‌آید، صریحاً به «تکثر شریعت‌ها» اقرار می‌کند و می‌گوید که؛ «**لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا** = برای هر گروهی از شما، یک شریعت و راهی را قرار دادیم» و این جمله را «پس از شمارش شریعت موسی، عیسی و محمد (علیهم صلوات‌الله)» می‌گوید تا معلوم شود که «راه‌کارهای مختلف شرایع، مباینتی با وحدت دین ندارد».

من تاکنون و در حد امکان، سعی کرده‌ام که این تفکیک را در بیانات مکتوب و شفاهی خود، رعایت کنم و به همین جهت مایلم بحث «کار ویژه‌ی دین» را با رعایت این تفاوت در مفهوم (که گزارش داده شد) بیان کنم.

مطابق نصّ قرآن «اساس دین بر سه اصل؛ ایمان به خدا، ایمان به روز رستاخیز و عالم آخرت، و لزوم عمل صالح آدمیان، استوار است». (من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحا، اولئک لا خوف علیهم و لا هم یحزنون).

می‌بینید که سخن صریحی از «تسهیل و تسریع دست‌یابی مطمئن به احکام و تکالیف شرعی» به عنوان کار ویژه‌ی دین خدا نشده است. البته راه رسیدن به «عمل صالح» که «تنها هدف عملی و دنیایی دین یگانه‌ی خدای یگانه است» از

طرق و صراط‌هایی می‌گذرد که عمدتاً در «شرایع الهیه» به آن‌ها توجه شده است ولی (به گمان من) منحصر در آن‌ها نیست.

البته در بحث از «کارکردهای شریعت» (با تفاوت‌هایی در شریعت‌های مختلف) به عنوان «یکی از کارهای آن» (و صرفاً در خصوص مسائل عبادی به عنوان کار ویژه) می‌توان از کارکرد و رویکردی با عنوان و عبارت «تسهیل و تسریع دست‌یابی به احکام و تکالیف شرعی» نیز نام برد.

دوم؛ «حکمت ارسال رسل و تشریع شرایع» را متن شریعت محمدی(ص) صریحاً در قرآن کریم، توضیح داده است. در این خصوص به چند آیه‌ی قرآن (به عنوان نمونه) می‌پردازم؛

الف) کان النّاس امّة واحدة، فبعث الله النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه... = مردم به صورت جمعی هماهنگ (امت) بودند، پس از آن دچار اختلاف شدند، سپس خداوند، پیامبرانی بشارت دهنده و پرهیز دهنده را برانگیخت و با آنان، کتاب (قانون) مبتنی بر حق را نازل کرد تا در مسائل اختلافی بین مردم، حق را بیان کنند. (۲۱۳ بقره. در آیه‌ی ۱۹ یونس، می‌خوانیم؛ «و ما کان النّاس إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا...» که پس از این اختلاف، ضرورت ارسال رسل و تشریع شرایع پدید آمد).

ب) و ما أنزلنا علیک الکتاب إلاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون = و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکار کنی حق را در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، و این هدایت و رحمت خدا بر گروهی است که ایمان می‌آورند. (۶۴ نحل).

ج) و لقد بعثنا فی کلّ أمّة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطّاغوت... لیبیّن لهم الّذی یختلفون فیه، و لیعلم الّذین کفروا انّهم کانوا کاذبین = و حقیقتاً برانگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری گزیدن از سرکشی و سرکشان... تا برای آنان حق را آشکار کنند در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند و تا منکران حق بدانند که دروغگو بوده‌اند. (آیات ۳۶ تا ۳۹ نحل).

در این آیات (و برخی آیات دیگر که مجال طرح همه‌ی آن‌ها نیست) با صراحت کامل، اقرار شده است که «کار ویژه‌ی شرایع» در محدوده‌ی زندگی دنیوی، دخالت در «مسائل اختلافی» است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند. چیزی که در مقوله‌ی «شریعت عقلانی»، مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» و بحث «عقل و شرع» و توضیحات آن، به فراوانی بر آن تأکید شده است.

مطلبی که جزئیات آن ظاهراً دور از دسترس عقل بشر است (گرچه کلیات آن اجمالاً در دسترس است) و شریعت مستقل در طرح آن است، موضوع خدا و آخرت و بحث عبادات است.

د) لقد أرسلنا رسلنا بالبینات، و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان، لیقوم النّاس بالقسط = ما مؤکداً پیامبران را با شواهدی آشکار کننده فرستادیم و کتاب (قانون) و میزان را با آنان نازل کردیم، تا بشر به عدالت برخیزد (حدید/۲۵). در این آیه، به «تنها هدف دنیایی شرایع» که «عدالت» است (و مصداق کامل «عمل صالح» یعنی؛ «یگانه اصل عملی دین یگانه‌ی خدای رحمان» است) تصریح شده است. به عبارات؛ «تنها هدف دنیایی شرایع» و «عدالت» و «یگانه اصل عملی دین خدا» در

این گزاره‌ها توجه کنید. این واژگان و جمله‌بندی‌ها را با همه‌ی بار معنایی آن برگزیده‌ام.

سایر عناوین قرآنی یا روایی که در مقام تبیین «کارکرد پیامبران و شرایع»اند، به عناوین کلی «عدالت» و «بیان حق در مسائل اختلافی عقلاء بشر» بر می‌گردند.

حال از خود باید بپرسیم که؛ چرا خدای رحمان «بیان حقایق در مسائل اختلافی» را وظیفه‌ی پیامبران و شرایع دانسته است و سخنی درباره‌ی «مسائل اجماعی عقلاء» به عنوان وظیفه‌ی آنان بیان نکرده است؟

به گمان من، این نکته همان اصل اساسی‌ای است که در «شریعت عقلانی» مورد توجه قرار گرفته است. یعنی در این‌گونه موارد «وظیفه‌ی عقلانی اقتضاء می‌کند که اجماعیات عقلانی را بپذیرند و از آن تخلف نکنند». یعنی این مطلب را به عنوان یک «اصل موضوعی» پذیرفته‌اند.

برای تأیید بیشتر این مطلب، به روایاتی که می‌گویند؛ «تمامی امور بر سه گونه‌اند؛ یا آشکار در رشد (هدایت و رسانا بودن به مقصد)اند، یا آشکار در غیّ (گمراهی و نارسای به مقصد)اند و یا اختلافی‌اند. اوّلی را باید برگزید، دومی را باید اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد.»

* ... و انّما الأمور ثلاثة؛ أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ علمه إلى الله و إلى رسوله/«مقبوله‌ی عمربن حنظله» کافی ۶۷/۱ و ۶۸، من لایحضره الفقیه ۸/۳ تا ۱۰ ش ۳۲۳۳، تهذیب ۳۰۱/۶ و ۳۰۲ ش ۵۲.

* الأمور ثلاثة؛ أمر تبيّن لک رشده فاتّبعه، و أمر تبيّن لک غيّه فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ «روایت جمیل بن صالح از امام صادق»، من لا یحضره الفقیه ۴/ ۴۰۰ ش ۵۸۵۸.

* عن النّبی، صلّی‌الله‌علیه‌وآله: إنّ عیسی، علیه‌السّلام، قال: یا بنی‌اسرائیل، إنّما الأمور ثلاثة؛ أمر تبیّن لکم رشده فاتّبعوه، و أمر تبیّن لکم غیّه فاجتنبوه، و أمر اختلف فیه فکلوه إلی‌الله تعالی/ کنز العمال ۸۵۵/۱۶ ش ۴۳۴۰۳.

این روایات نیز تأیید می‌کنند که «آنچه نزد عقلاء موجب هدایت و رشد آشکار است» باید تبعیت شود و «آنچه نزد عقلاء باعث گمراهی آشکار است» باید وانهاده شود و «آنچه عقلاء در مورد هدایت و رشد یا گمراهی آن اختلاف‌نظر دارند» در محدوده‌ی اظهارنظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرد.

سوم؛ در مسائل فردی که اصطکاکی با حقوق دیگران ندارد، ملاک اصلی برای عمل، فهم و درک شخصی و فردی است. در برخی مسائل اجتماعی که دایره‌ی تأثیر آن محدود است، ملاک اصلی «تشخیص جمعی کسانی است که در محدوده‌ی تأثیر آن حکم قرار می‌گیرند» و در مسائل اجتماعی مربوط به نوع انسان و روابط انسانی یا روابط آدمیان با سایر پدیده‌های هستی، ملاک اصلی «تشخیص جمعی تمامی عقلای بشر» است که از آن با عناوینی چون؛ «عقلانیت مشترک» یا «اجماعیات عقلانی» یاد کرده‌ام.

با این توضیح، ظاهراً مشکلی باقی نمی‌ماند تا به دغدغه‌ی «بلاموضوع شدن فقه» باز گردیم. چرا که همه‌ی این سخنان نیز خود جزء «مبانی فقه» و مستند به اسناد معتبر عقلی و نقلی‌اند.

۵- صاحب ملکوت می‌نویسد؛ «قابل در حقیقت به تکرار موضع اصولیون و اصل اصولی اصالت اباحه پرداخته است که خود برگرفته از روایاتی است با مضمون: «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام» و «رفع القلم ... عما لا تعلمون»...».

در توضیحات متعدد پیشین، تصریح کردم که «اصالة الأباحه‌ی عقلیه» یک «اصل کلامی» است و نه مربوط به «اصول فقه». البته (مباحث کلامی و از جمله) این

اصل، در بحث‌های «اصول فقه» تأثیر می‌گذارد و به عناوینی چون «اصالة البرائة، اصالة الحلیة، اصالة الإباحه (در مقابل ۴ عنوان حکمی دیگر، یعنی؛ وجوب، استحباب، حرمت و کراهت) و اصالة الطهارة» تحویل می‌شود. (در بند ششم پاسخ به «فقه و بن‌بست‌هایش» و البته پیش از آن در بند هشتم توضیح ۱ در مورد عقل و شرع، این تفاوت را توضیح داده‌ام).

لازم به تذکر است که در بحث‌های رایج اصول فقه، سخن از«دو گانه بودن اصول عملیه» است. یعنی همه‌ی «اصالت»های یاد شده، یا اصولی عقلی هستند و یا اصولی شرعی.

روایات یاد شده در سخن ناقد محترم، مطابق نظریه‌ی رایج، نسبت به «اصول عملیه‌ی عقلیه» صرفاً به عنوان «مؤید حکم عقل» کاربرد دارند و البته در مورد «اصول عملیه‌ی شرعیه» به عنوان «مدارک اثبات آن اصول» به کار می‌روند.

۶- در ادامه آورده‌اند؛ «باید ابتدا بپذیریم که شرع و عقل در قلمرو و جغرافیای واحدی عمل می‌کنند که گسترش قلمرو یکی به محدود شدن قلمرو دیگری می‌انجامد».

جهت اطلاع عرض می‌کنم که؛

اولاً؛ شرع و عقل از نظر شریعت عقلانی، دو چیز در عرض یکدیگر نیستند تا سخن از گسترش و محدودیت قلمروشان به میان آید. اگر به رویکرد شریعت توجه کنیم، می‌یابیم که خود را «عقل منفصل آدمی» دانسته و «پاره‌ای گم گشته و مدفون از عقل متصل» می‌خواند (ارسل الیهم رسله... لیثیروا لهم دفائن العقول = پیامبران را به سوی بشر فرستاد... تا عقل مدفون بشر را برای آنان آشکار کند و در دسترس قرار دهد / خطبه‌ی اول نهج البلاغه).

ثانیاً؛ موضوع نهایی و اصلی مورد بحث در هر دو بخش، عبارت است از «انسان و انسانیت».

ثالثاً؛ گشودن چشم بصیرت بر هستی بی‌کران، برای درک «موقعیت حقیقی آدمی در مجموعه‌ی هستی» و شناخت اجمالی «هستی نامحدود» برای پی بردن به محدودیت حقیقی خویش، ضرورتی انکار ناپذیر دارد. البته در انتهای این راه است که تنها بخش محاسبه‌گر عقل بشر، ضمن اقرار به برخی احتمالات، بی‌تاب می‌شود و در حیرت قرار می‌گیرد و تنها «هستی مطلق» است که می‌تواند از خود بگوید و خویش را به بشر (در حد توان آدمی) بشناساند. حتی اگر لازم باشد که «خرق عادت» کند و یا «اعجازی» نماید تا این آشنایی اجمالی را قدری توسعه دهد، یا انسانی را برگزیند که ظرف وجودی او، تاب و تحملی بیش از دیگران را تجربه کرده است و اگر لازم آید خود به او توانی مضاعف عنایت کند تا چشمه‌ای از کوثر حقیقت را بر آدمیان جاری سازد، به این کار اقدام کرده و او را رسولی برای دیگران قرار می‌دهد تا نادیده‌هایی را که همه‌ی قرائن وجود را با خود حمل می‌کنند، به آنان بنماید و حقایقی را که همه‌ی وجود آدمی به آن اذعان می‌کند را به او بشناساند.

این قلمرو نیز، قلمرو «عقل آدمی، به معنی اعم آن» است که «نماینده‌ی برگزیده‌ی آدمی از جانب خدا» آن را فرا گرفته و به دیگر آدمیان می‌رساند. حقایقی «نازل شده در حد توان عقلی و فهم بشر» و نه بیش از آن که ارتباطی با او نمی‌تواند داشته باشد.

از این سخن که بگذریم، فقه نیز برای بیان «حداقل‌های لازم» در این زندگی انسانی و رساندن به کرامت «انسانیت» که ناشی از «کرامت عقلانیت وی» است آمده، نه برای آنکه «غل و زنجیری بر دست و پا و ذهن آدمی» باشد. شریعت

آمده است تا «غل و زنجیرها را از آدمی بر گیرد» (و یضع عنهم إصرهم و الأغلال التی کانت علیهم).

ایمان به خدا و آخرت نیز، برای آدمی «امنیت خاطر، امید و نشاط» می‌آفریند که از اوّلیات «مطلوبات عقل آدمی»اند.

برای آشکار شدن ارتباط حوزه‌های عقل و شرع در این بحث (که با تسامح در برابر هم قرارشان می‌دهم)، مجدداً به بخش‌های ۳ و ۴ همین نوشتار مراجعه شود.

سخن آخر این نوشتار را به سخن شیرین «حافظ شیرین سخن» اختصاص می‌دهم که؛

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند نیاز نیمه شبی دفع صد بلا بکند

تو با خدای‌خود انداز کار و دل‌خوش‌دار که رحم اگر نکند مدعی خدا بکند

عتاب یار پری‌چهره عاشقانه بکش که یک کرشمه تلافی صد دعا بکند

طبیب عشق مسیحا دم استو مشفق لیک چو درد در تو نبیند که‌را دوابکند

ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

زبخت خفته ملولم، بود که بیداری به وقت فاتحه‌ی صبح یک دعا بکند

بسوخت حافظ و بویی به‌زلف یار نبرد مگر دلالت این دولتش صبا بکند

والسلام.

۱۱ اسفندماه۱۳۸۳، تاجیکستان

(۱۱)

[سازگاری عقل و نقل]

به نام خدای رحمان و رحیم

برخی دوستان مراجعه کننده به مطالب وبلاگ «شریعت عقلانی» از کشف تناقض بین مطالب پیشین با اظهارات اخیرم در مورد «استقلال یا عدم استقلال عقل از شرع» خبر داده‌اند و خواستار توضیح شده‌اند. گرچه اقتضای جوانی، شور و نشاط است و کمی «شتاب» چاشنی طبیعی آن، ولی باید در مسائل نظری، صبر و حوصله‌ی لازم را نیز به «حق‌جویی و پژوهشگری» افزود. به هر حال، من در آستانه‌ی پیری‌ام و طبیعتاً به کارهایی مشغولم که نمی‌توانم هم‌زمان با سرعت شکل‌گیری پرسش‌ها، اقدام به پاسخ‌گویی کنم. باید فرصتی برایم ایجاد شود تا با آرامش کامل (و با پرهیز از شتاب‌زدگی) به خواسته‌های مخاطبان مراجعه کنم و اگر دانش مطلوب را داشتم، اقدام به پاسخ‌گویی کنم. من نیز به نوبه‌ی خود «اولویت‌های علمی برای پژوهش» دارم که نمی‌توانم آن‌ها را تعطیل کنم و با تحقق اولین ابهام در ذهن مخاطب، همه‌ی کارهایم را وانهاده و به رفع ابهام مخاطب بپردازم (خصوصاً اگر ابهام مورد نظر، ناشی از کم‌دقتی عزیزی باشد که اتفاقاً برای برطرف شدن ابهامش، شتاب هم می‌کند). در هر صورت، اگر تأخیری پدید می‌آید، عذرخواهی می‌کنم و انتظار دارم که دوستان هم «کم‌صبری» نکنند تا از دقت پاسخ‌ها کاسته نشود.

۱- دو سخن درباره‌ی «عقل» گفته و نوشته‌ام که پرسش‌های جدیدی را برانگیخته است. در جایی «حجیت عقل مستقل از شرع» را اثبات کرده‌ام و در جایی «استقلال مطلق عقل» را انکار کرده‌ام.

برخی مخاطبان گرامی، از این دو سخن، تناقض را استشمام کرده‌اند و هشدار داده‌اند که با «انکار استقلال مطلق عقل» بنیاد نظریه‌ی «شریعت عقلانی» منهدم شده و می‌شود.

می‌دانیم که بحث‌های نظری و عملی، در دو مقام «ثبوت» و «اثبات» قابل بررسی هستند. در مورد «عقل مستقل» نیز اینگونه است.

گاه در مقام «تأثیر و حجیت عقل مستقل» به بررسی می‌پردازیم که اصطلاحاً به آن «بحث در مقام اثبات» گفته می‌شود و گاه در مورد «چند و چون وجودی عقل مستقل» یا «استقلال و وابستگی آن» بحث و بررسی می‌کنیم که اصطلاحاً به آن «بحث در مقام ثبوت» گفته می‌شود.

در مقام اثبات و حجیت عقل مستقل، تردیدی نیست که «حجیت عقل» هیچگونه وابستگی به تأیید «شرع» نداشته و ندارد و استقلال او «مطلق» است. یعنی حجیت عقل را خود عقل و سرشت آدمی درک می‌کند و این درک «حضوری و شهودی» است. بنابراین در این مرحله (حجیّت)، هیچ احتیاجی به تأیید حجیت از سوی شرع و دین را ندارد. پس «استقلال مطلق» دارد.

اما در «مقام ثبوت» و پدیداری عقل، اگر تمامی پدیده‌های هستی و فرایندهای موجود در عالم طبیعت را به هم وابسته ندانیم (آن‌گونه که عارفان به آن معتقدند) لا اقل هر فرآورده یا فرایندی را باید به بسیاری از پدیده‌ها یا فرآیندهای پیرامون خود وابسته بدانیم (آنگونه که فلاسفه و متکلمان به آن گرایش دارند).

یکی از مشکلات در بحث عقل، بحث در مقام ثبوت آن است. خلاصه‌ی آن بحث این است که؛ «آیا عقل را یک "فرآورده" می‌دانیم یا یک "فرایند"؟ و در هر دو صورت، عناصر شکل دهنده‌ی او کدامند؟». به عبارت دیگر؛ آیا عقل، یک پدیده‌ی عینی و محصول مشخصی است مثل درخت یا میوه‌ی آن، که فرآورده‌ای محصول کار کشاورز و همراهی طبیعت از نظر آب و هوا و مناسب بودن زمین و بذر است و قابل لمس و اشاره و رؤیت است، یا یک فرایند است همچون «علم» که صرفاً به روند کشف مجهولات از طریق «جمع و تفریق و ضرب و تقسیم اطلاعات» در موضوعی خاص یا عام، اطلاق می‌شود؟ آیا همچون خط تولید یک کارخانه است که محصولاتی را تولید می‌کند (فرایند) یا همچون محصول آن کارخانه است (فرآورده). یعنی سؤال از «چند و چون= کمّیت و کیفیّت» عقل است. عقل چیست و اگر اجزائی دارد، آن اجزاء کدامند؟ اگر فرایند خاصی است، چه اجزاء و مقوماتی دارد. نقش علم در آن چیست؟ علوم تحصیلی و علوم حضوری، چه جایگاهی در عقلانیت بشری دارند؟ این علوم از کجا و با چه منشأی پیش‌قراول فکر و اندیشه‌ی بشری شده‌اند؟ آیا غیر از علم و تجربه، کشف و شهودهای عرفانی نیز در تعقل بشری دخالت دارد؟ جایگاه احساسات و عواطف در روند عقلانیت بشر، کجا است؟ اگر یک فرآورده و محصول است، نتیجه‌ی چه فرایندی است؟ چه خصوصیاتی دارد؟ آیا قابلیت افزایش و کاهش را دارد یا خیر؟ چه نسبتی با سایر توانایی‌های فیزیکی بشری دارد؟ کدام عضو بدن آدمی آن را در خود نگهداری می‌کند؟ و در هر صورت، آیا صد درصد، مستقل و متکی به خود است یا وابستگی‌هایی به غیر خود دارد؟ اگر وابسته است، از چه نوع و با چه درصدی است؟

من در مقاله‌ی «شاید وقتی دیگر» در پاسخ به آخرین نقد آقای خلجی در تاریخ ۲۴بهمن۱۳۸۳ در مورد عقل و شرع، سعی کردم این ابهام را از دید خود برطرف کنم. با توجه به دیدگاهی که عقل را یک فرایند می‌داند، عوامل مؤثر در تحقق آن

را در آن زمان معرفی کرده و نوشتم که؛ «۱- عقل و عقلانیت در دو حوزه‌ی «نظر و عمل» متکی بر اصولی است که مراعات آن سبب «عقلانی شدن» نظریات و رفتارها می‌شود و عدم رعایت آن‌ها، منجر به «غیر عقلانی» شدن می‌گردد.

ابتدا به اصول مورد نظر خود در مورد «عقلانیت نظری» می‌پردازم. اصراری بر شمارش تمامی اصول ندارم بلکه «قدر لازم» آن را از دیدگاه خود، برمی‌شمرم که عبارتند از؛

یکم؛ مراعات «اصل عدم تناقض» در مجموعه‌ی اندیشه، اعمّ از؛ باورها (عقاید)، اخلاق و احکام (قوانین). بنابراین پذیرش کوچک‌ترین تناقض در رویکرد و برداشت از این مجموعه، نشانه‌ی عدم عقلانیت نظری آن رویکرد و برداشت خواهد بود.

دوم؛ پذیرش نتایج بر آمده از «قیاس منطقی» یا برهان.

سوم؛ پذیرش نتایج حاصله از «برهان سبر و تقسیم» یا حساب احتمالات.

چهارم؛ پذیرش نتایج اجماعی بر آمده از استقراء ناقص (و اطمینان‌آور) در علوم مختلف تجربی.

پنجم؛ پذیرش نتایج محاسبات ریاضی و مبانی اجماعی آن.

ششم؛ هماهنگی و سازگاری تمامی بخش‌ها و حوزه‌های اندیشه با یکدیگر مبتنی بر تبعیت از اصول و مبانی مشخص پذیرفته شده مورد نظر صاحبان اندیشه در همه‌ی زمینه‌ها.

هفتم؛ پذیرش لوازم منطقی اندیشه و مبانی پذیرفته شده‌ی خویش.

هشتم؛ پذیرش نظریه‌ی «اتباع احسن» در همه جا و همه حال. این گزاره مربوط به گزینش رویکردی خاص از میان نظریات عقلانی مختلف است. ترجیح نظریه‌ی «برتر» با معیار «تشخیص عقل فردی» و مبتنی بر سایر مؤلفه‌های عقلانی شمرده شده، مفاد این گزاره است.

نهم؛ احتمال دادن «خطا در برداشت» و حالت انتظار داشتن نسبت به دلایل برتر و قانع کننده‌تر. یعنی خطای خویش را «محال» نداند و برداشت خود را «حق مطلق» نداند. البته این به معنی تزلزل در اندیشه نیست و فردی که تمامی موارد یاد شده را در اندیشه‌ی خویش مراعات کرده باشد، با اطمینان خاطر از «عقلانی بودن مسیر انتخابی» خویش، به لوازم آن عملاً ملتزم می‌ماند ولی ذهن خود را نسبت به نقدها و پرسش‌ها منتظر می‌گذارد تا با بررسی مداوم اندیشه‌های جدید، راه گریز از خطا را بر خویشتن نبندد.

دهم؛ توجه همیشگی به محدود بودن خویشتن و نامحدود بودن حقیقت و حقایق در بیکران هستی. بنابراین، بهره‌ی هرکس از حقیقت، به قدر همت و توان اوست. نتیجه‌ی این سخن این است که هیچ‌کس را باطل مطلق ندانیم و هیچ‌گاه خود را حق مطلق ندانیم.

شاید گزاره‌های دیگری نیز وجود داشته باشند ولی به گمان من، مراعات همین گزاره‌ها می‌تواند معیار لازم برای «عقلانی» دانستن یا ندانستن یک اندیشه را فراهم کند.

این گزاره‌ها، از اختراعات شریعت محمدی(ص) نیست بلکه «میراث عقلانی» بشر است که صرف‌نظر از تصدیق یا تکذیب شرایع یا پیروان آنها، مورد بررسی و پذیرش قرار گرفته‌اند (هرچند در برخی گزاره‌ها اختلافاتی نیز وجود داشته باشد). من این گزاره‌ها را در بسیاری از بیانات مکتوب و شفاهی خود (پیش از این) یا با صراحت و یا تلویحاً گزارش کرده‌ام.

۲- «عقلانیت عملی» نیز نشانه‌هایی دارد که به برخی از مهمات آن اشاره می‌کنم؛

یکم؛ التزام عملی به مبانی نظری و لوازم منطقی آن‌ها در همه حال و همه جا.

دوم؛ «رفتار عقلانی» به رفتاری گفته می‌شود که در پی «اهداف عقلانی» باشد. اگر کسی بدون داشتن هدفی معقول اقدام به کاری کند، این عملکرد او عقلانی

نیست. کسی که وقت، قدرت و یا ثروت خود را بدون دلیل قانع کننده، صرف امور «اهمّ» نمی‌کند و به امور کم اهمیت‌تر می‌پردازد، رفتار او فاقد عقلانیت است، تا چه رسد به کسی که همه‌ی توان خویش را صرف امور غیرعقلانی می‌کند.

سوم؛ «استفاده از راه‌کارهای معقول و منطقی مناسب‌تر و رساناتر به مقصد». داشتن اهداف عقلانی، به تنهایی برای عقلانی بودن رفتار آدمی کفایت نمی‌کند، بلکه باید از راه‌کارهای مناسب برای رسیدن به اهداف نیز بهره گیرد. این راه‌کارها نیز باید منطقی و معقول باشند. مثلاً در شرایط اختیاری، نمی‌توان برای سیر کردن یک گرسنه، اقدام به «سرقت» کرد.

چهارم؛ بهره‌گیری از «گفتار مناسب» برای بیان خواسته‌ها و نظریات، نشان‌گر عقلانیت عملی است. برای این منظور لازم است به چند نکته توجه شود؛

اولاً؛ تناسب عملی بین «بیان نظریات» و «متن نظریات» لازم است. مثلاً، نمی‌توان قائل به لزوم وحدت شد و از بیانات اختلاف‌انگیز بهره گرفت. نمی‌توان قائل به لزوم «مدارا و تسامح و تساهل» شد و از زبانی بهره گرفت که بیانگر «عدم تحمل مخالف» است. نمی‌توان قائل به «نسبیّت» شد و از زبان و بیان «جزمیت و مطلق‌گرایی» بهره گرفت. نمی‌توان قائل به «پلورالیسم» شد و در مقام گفتار از واژگانی بهره گرفت که مناسبتی با آن ندارد.

ثانیاً؛ هر یک از ما، تصوراتی خاص از پدیده‌ها داریم که معلوم نیست دیگران تا چه حدی با ما موافق باشند. به همین جهت، لازم است در گفتار خویش، به شخصی بودن تصور و برداشتمان توجه کرده و به‌گونه‌ای سخن گوییم که مخاطب را دچار توهم «اجماعی بودن برداشت خویش» نکنیم.

ثالثاً؛ باید به معانی متعارف واژگان توجه کرد و از به‌کار بردن آن‌ها در معانی غیرمتعارف، پرهیز کرد. مگر آنکه پیشاپیش، اراده‌ی معنای خاص مورد نظر، با مخاطب در میان گذاشته شود.

رابعاً؛ ارتباط منطقی بین گفتار با موضوع مورد نظر وجود داشته باشد. اصطلاحاً «ماست و دروازه» نباشد یا به گونه‌ای نباشد که بگویند: «من از بهر حسین در اضطرابم– تو از عباس می‌گویی جوابم».

به گمان من، این معیارگونه‌ها دربیان نظریات مختلف فلسفی، کلامی، اخلاقی، اقتصادی و... کاربرد دارد و هر قدر مراعات گردد، از عقلانیت بهره‌مندتر است. عدم مراعات این معیارها، موجب فقدان عقلانیت لازم در جنبه‌ی عملی می‌گردد.

من به نوبه‌ی خود، تلاش کرده‌ام که این معیارها را در بیانات خود مراعات کنم و مدعی نیستم که نقصی در کارم نبوده بلکه احتمال غفلت را نیز می‌دهم. ولی همیشه در پی دقت و مراعات هرچه بیشتر این موارد بوده و هستم».

پیش از آن در مقاله‌ی «پاسخ "فقه و بن‌بست‌های آن"» به تاریخ ۱۶بهمن۱۳۸۳ (بخش اول،بند۲) صریحاً نوشته بودم که؛ «علم (حضوری و حصولی) سرمایه‌ی عاقل است و "عقلانیت" به معنی "نسبت‌سنجی دائمی بین اجزاء این سرمایه برای رسیدن به بهره‌ی بیشتر" است. به تعبیر دیگر؛ آنچه در تعریف "فکر" آمده است که "حرکتی ذهنی است به سوی مبادی، و از مبادی به سوی مقصود و مراد" (که مربوط به "علم حصولی" است) به اضافه‌ی مجموعه‌ای از بدیهیات و اوّلیات (علم حضوری)، موجودیت «عقل» را تشکیل می‌دهند».

علاوه بر این، در مطلبی با عنوان «عقل و احساس» که در تاریخ ۱۱آبان۱۳۸۳ نوشته‌ام (و به تاریخ ۱۶آبان۱۳۸۳ یعنی دوماه پیش از نوشته‌ی "عقل و شرع" در وبلاگ شریعت عقلانی نیز قرارش دادم) یادآوری کرده‌ام؛

مفهوم واژه‌ی «عقل» در متون مختلف و حتی در موارد مختلف به‌کار رفته در یک متن، یکسان نیست. در واقع می‌توان گفت: «عقل، اسم معنا است و نه اسم ذات» یعنی ذات مشخصی در خارج از ذهن آدمی وجود ندارد که نام آن «عقل» باشد و به همین جهت «حقیقتی مشککه» است (همچون مفهوم وجود در مباحث فلسفی). آنچه در خارج وجود دارد «فرآیند»ی است که آن را «عقل» می‌نامند و نه «فرآورده»ای که نامش عقل باشد. مثل واژه‌های «علم» یا «فهم» یا «درک» یا «شعور» که در بسیاری از کاربردها، مرادف عقل قرار گرفته و می‌گیرند. اگر چه در برخی کاربردها، با تسامح در تعبیر، به جای «مغز سر» نیز به‌کار گرفته شده است که این استعمال، گویی در پی ذاتی می‌گردد تا عقل را «اسم ذات» آن قرار دهد!!».

به گمان من، عقل یک فرایند است و نه یک فرآورده. حال با این تصور که «عقل» چیزی جز «فرآیند به‌کارگیری علم و دانش حضوری و حصولی و تلاش فکری و عملی برای کشف مجهولات نظری و رسیدن به اهداف عملی» نیست، کسی می‌تواند ادعا کند که؛ «در دانش و تجربه‌ی بشری مورد استفاده‌ی عالمان و اندیشمندان کنونی، هیچ اثری از آموزه‌های وحیانی وجود ندارد»؟!!

اگر کسی ادعا کند که؛ «بسیاری از اندیشه‌های بشری، از طریق انبیاء الهی (که مأمور بوده‌اند تا خود را به عنوان پیامبر معرفی نکنند و سخنان الهی و منطقی خود را در قالب علم و دانش بشری عرضه کنند) فراهم آمده است» آیا دلیل اطمینان‌آوری برای رد ادعای او وجود دارد. حداقل مطلب این است که «امکان صحت این ادعا، کاملاً منطقی و معقول است».

مبتنی بر قبول ادعای فوق، استقلال عقل در مقام ثبوت و وجود، «نسبی» خواهد بود و نه مطلق. تنها در صورت انکار ادعای یاد شده، و ارائه‌ی اسناد اطمینان‌آور

بر رد ادعای فوق (که تاکنون چنین موردی اتفاق نیافتاده است) می‌توان این سخن را ابطال کرد و مدعی «استقلال مطلق عقل، در مقام ثبوت» شد.

لازمه‌ی استقلال مطلق عقل در مقام ثبوت، عدم بهره‌گیری آن از هر آموزه‌ی عقلانی‌ای است که در متون وحیانی بر آن تأکید شده است، چرا که امکان ادعای «تأثیرپذیری عقل، از دین و شرایع» را به متدینان و متشرعان می‌دهد و ادعای استقلال مطلق را مخدوش می‌کند.

با این بررسی، معلوم شد که مراد نگارنده‌ی شریعت عقلانی از «عقل مستقل از شرع» از ابتدای بحث تاکنون، چیزی جز «استقلال مطلق از شرع، در حجیت عقل» و «مقام اثبات» و «استقلال نسبی» در «مقام ثبوت» نبوده است.

مطمئناً نمی‌توان در مقام اثبات و حجیت عقل، قائل به «عدم استقلال مطلق عقل از شرع» شد، چرا که عملاً به «دور باطل» می‌انجامد. یعنی در مقام اثبات، فقط «استقلال مطلق عقل» است که حکمرانی می‌کند و شرایع الهی، تنها باید تابع عقل باشند و نباید هیچ رویکردی بر «ضد عقل» داشته باشند. ولی در مقام ثبوت، حقیقتاً باید به «استقلال نسبی» اذعان کرد چرا که اطمینانی به «عدم دخالت آموزه‌های وحیانی در مقدمات استدلالات عقلی» نمی‌توان داشت. بلکه اطمینان به دخالت آموزه‌های وحیانی در مقدمات علمی استدلال‌های عقلی، وجود دارد.

در زمان طرح بحث «عقل و شرع»، منتقدانی عزیز و آگاه به مبانی فلسفی و کلامی، به نقد نوشته‌هایم پرداختند، که آگاهی آنان از تفاوت دو مقام «اثبات و ثبوت» مانع انتقاد آنان در خصوص بیاناتی بود که «استقلال مطلق عقل» را انکار می‌کرد و در همان حال، از «استقلال مطلق حجیت عقل» دفاع می‌کرد، چرا که می‌دانستند در این بیانات، هیچگونه تناقضی وجود ندارد. به اصطلاح فلسفی، عدم اتحاد در «جهت» و «حیث» مانع از تحقق تناقض می‌شد و فلاسفه می‌گویند:

«برای تحقق تناقض، در هشت چیز باید وحدت داشته باشند» که یکی از آن‌ها «وحدت جهت» است (که در اینجا همان «وحدت مقام» است).

امیدوارم که این توضیحات، بتواند ابهامات پیش‌آمده برای برخی مخاطبان گرامی را برطرف کند و همچنان امیدواری به توانایی نظریه‌ی «شریعت عقلانی» در حل مشکلات نظری و عملی را برانگیزد.

۲- برخی گمان کرده‌اند که نگارنده‌ی این سطور، بیانات خود را در سال ۱۳۸۳ و در مقالات پی در پی مربوط به بحث «عقل و شرع» و پاسخ به نقدهایی که دوستان عزیز بر آن نوشته بودند، فراموش کرده و امروزه سخن خود را عوض کرده است. برای روشن شدن مطلب، بخشی از متن‌های پیشین را در اینجا تکرار می‌کنم؛

الف) در متن مقاله‌ای با عنوان «در مورد عقل و شرع» به‌تاریخ ۲۹دی‌ماه۱۳۸۳ چنین نگاشته‌ام؛ «۱۲- باتوجه به حضور پیام‌آوران نامدار الهی و صاحبان شرایع آسمانی و عدد کثیری از انبیاء الهی در تاریخ زندگی بشر (که اکثریت فوق‌العاده‌ای از آنان مأمور به عدم معرفی خود به عنوان پیامبر بوده‌اند و به عنوان حکماء و دانشمندان و افراد عاقل عادی، در جوامع مختلف بشری حضور داشته‌اند)، تردیدی نیست که عقلانیت موجود بشر در عصر حاضر، به‌شدت تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی انبیای الهی است. با رحلت نبی خاتم(ص) پروژه‌ی ارسال پیامبران (حجج ظاهری) به اتمام رسیده است و دور اعتماد به عقل عرفی و علمی (که خواه ناخواه متأثر از آموزه‌های وحیانی است) فرا رسیده است.

«ختم نبوت» خود شاهدی صادق بر صحت ادعای «لزوم اتکای به عقلانیت بشری» در عصور متأخره است. البته معلوم است که ادعای «عقل محض» با

تفاسیر غیر الهی آن، چه بهره‌ای از حقیقت دارد!! ولی نباید تردیدی در «حجیت عقلانیت مشترک بشری» داشت.

۱۳- عقلانیت مشترک بشری و شریعت، حوزه‌های مستقل خود را دارند، ولی این استقلال «مطلق» نیست، بلکه نسبی است و نافی تأثیر و تأثر «عقل و وحی» نیست. شناخت حوزه‌ی مستقل عقل، برای کشف حوزه‌ی حضور شریعت لازم است».

ب) در اولین پاسخ به نقد نخستین آقای مهدی خلجی در تاریخ ۶بهمن۱۳۸۳ (بند شماره‌ی ۳) نوشته‌ام؛ «دوم؛ اگر دانشمندی عرب زبان بگوید: «لو خلّی عنان **العقل و لم یحبس علی هوی نفس او عادة دین او عصبیّة لسلف، ورد بصاحبه علی النّجاة** = اگر زمام عقل، رها شود و در بند هوای نفس، عادات دینی و تعصبات قومی نسبت به پیشینیان قرار نگیرد، صاحب خویش را نجات خواهد داد» آیا مقصود او «عقل مستقل» است یا «عقل وابسته به دین و عادات دینی»؟!!

حال اگر بدانیم که این سخن علی‌بن ابی‌طالب(ع) است، چه تصوری باید کرد؟ آیا نمی‌توان گفت که: «متن شریعت، به استقلال عقل اعتراف می‌کند».

...[پس از نقل یک روایت] پرسشی که در روایت مطرح است، در مورد حجیت عقل مستقل نسبی است و امام(ع) حقیقت آن را رد نمی‌کند، بلکه به واقعیتی در کنار حقیقت توجه داده و می‌گوید: «همان عقل مستقل، خود را بی‌نیاز از علم و تجربه‌ی دیگران و از جمله علم و تجربه‌ی پیامبران الهی نمی‌داند». در حقیقت می‌گوید که داستان «عقل مستقل مطلق» تصور و خیالی بیش نیست و همه‌ی افراد بشر، دانسته یا ندانسته، خواسته یا ناخواسته از تجارب دیگرانی بهره می‌گیرند که آنها نیز از تجارب پیشینیان بهره‌مند شده‌اند و اینگونه است که؛ «عقل نسبتاً مستقل مدرن، تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم اندیشه‌های بودایی، زرتشتی، مسیحی، یهودی و سایر ادیان الهی و بشری نیز قرار دارد و نتوانسته و

نخواهد توانست با گذشته‌ی تاریخ اندیشه و خرد بشری، قطع رابطه کند، اما ارتباط عقل مدرن با فرهنگ‌های پیشین، ارتباطی متفاوت از زمان‌های گذشته است».

این بیانات صریح در مورد «عقل نسبتاً مستقل» یا «عقل مستقل نسبی» و خیالی دانستن «عقل مستقل مطلق» چیزی جز مطالبی که اخیراً نیز به آن پرداخته‌ام نبوده و نیست. تصریح به اینکه «عقلانیت مشترک بشری و شریعت، حوزه‌های مستقل خود را دارند، ولی این استقلال «مطلق» نیست، بلکه نسبی است و نافی تأثیر و تأثر «عقل و وحی» نیست» و اینکه «تردیدی نیست که عقلانیت موجود بشر در عصر حاضر، به‌شدت تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی انبیای الهی است»، نشانگر عمق باورم به این مطالب بوده و هست.

پ) در بخش دوم پاسخ به نقد دوم آقای خلجی در تاریخ ۱۶بهمن۱۳۸۳(بند۳) نوشته‌ام؛ «مگر نه این است که در بخش عقاید و اخلاق (که اصل و اساس شریعت است)، عقل، تنها حجت بشر است. اتفاقاً باید این عقل، از نوع «عقل مستقل از شرع» باشد، چرا که اگر «عقل مستفاد از شرع» مراد باشد، عملاً مستلزم «دور باطل» خواهد شد». در بند ۴ همان مقاله، علاوه بر تکرار مطالب پیشین که در بند «الف و ب» نوشتار کنونی ارائه شده است، نوشته‌ام؛ «... آیا ناقد محترم تردید دارند که در مباحث اعتقادی شریعت محمدی، تمامی فقهاء و متکلمان (شیعه و معتزله) معتقد به حجیت عقل مستقل‌اند؟ (پیش از این بیان شد که اگر مراد آنان «عقل وابسته به شرع» باشد، مستلزم «دور باطل» است). آیا تردیدی دارند که نزد همه‌ی اهل شریعت، مسائل اعتقادی را «اصول شریعت» می‌گویند و احکام فقهی را «فروع شریعت» می‌خوانند؟ آیا تردیدی وجود دارد که «فرع باید از اصل تبعیت کند»؟

بنابراین، در اصلی‌ترین و مبنایی‌ترین بخش شریعت، «محوریت و حجیت عقل مستقل از شرع» توسط فقیهان شیعه پذیرفته شده است.

دوم؛ استناد به آیات قرآن و احادیث شیعه وسنی، نه برای «اثبات» محوریت عقل مستقل است، که برای تأیید و تأکید «حجیت ذاتی» عقل و علم بشری و لزوم عقلی تبعیت شرع از عقل است».

فکر می‌کنم که همین مقدار از نقل نوشته‌های گذشته، برای اثبات توجه نگارنده به سخنان و مدعیات خویش کافی باشد تا معلوم گردد که سخن وی، از ابتدای بحث عقل و شرع و شریعت عقلانی تاکنون، تفاوتی نداشته است و هیچ‌گاه در پی کتمان اندیشه‌ی خود و گول زدن دیگران نبوده است. به عبارات؛ «محوریت و حجیت عقل مستقل از شرع» و «معتقد به حجیت عقل مستقل» و «حجیت ذاتی عقل و علم بشری و لزوم عقلی تبعیت شرع از عقل» و تقابل عناوین «عقل مستقل از شرع» و «عقل مستفاد از شرع» که در متن مورد نظر آورده‌ام، توجه شود تا حقیقت مورد نظر نگارنده، آشکار گردد.

۳- عدم استقلال عقل در مقام ثبوت، نه تنها هیچ‌گونه نقصی برای «حجیت مطلق عقل بشری» پدید نمی‌آورد، بلکه آن را به عنوان «حجت باطنی» خداوند بر آدمیان، بیش از پیش تأیید می‌کند و نقش «درجه اول» آن را بیش از پیش متجلی ساخته و آن را «فوق آموزه‌های وحیانی» می‌نشاند که همچون معیاری برای «سنجش صحت یا عدم صحت ادعای وحی و پیامبری» قرار می‌دهد و همه‌ی متون وحیانی را باید به نفع آن و در جهت تأیید آن تفسیر و تأویل کرد. وقتی حکم آیات قرآن در برابر عقل این باشد، حکم روایات و نقل‌های تاریخی از رفتار اولیاء الهی، کاملاً آشکار است. بنابراین، هیچ دلیل نقلی معتبری نمی‌تواند با دلیل عقلی مخالفت کند و لازم است که دلایل نقلی، خود را با دلایل عقلی هماهنگ کنند.

در مقاله‌ی «در مورد عقل و شرع ۲» به‌تاریخ ۱بهمن‌ماه۱۳۸۳ توضیح داده‌ام که؛ «برخی می‌گویند: «تفسیر شما از شریعت عقلانی، به معنی ترجیح عقل بر شرع است». در پاسخ به این برداشت، به اطلاع می‌رسانم؛

الف) اگر مقصود اینست که من معتقد به ترجیح مطلق عقل بر مطلق شرع هستم، مطمئناً چنین برداشتی با مقصود من سازگار نیست. من تصریح کرده‌ام که مرادم از عقل، رویکردهای گوناگون بشری در یک مطلب نیست بلکه مراد من «عقل مشترک بشری» و «اجماعیات عقلانی» است.

البته اطمینان دارم که «شریعت محمدی(ص) مبتنی بر عقلانیت بشری تشریع شده است». بنابراین، اصولاً تضادی بین عقل و «حقیقت شرع» نمی‌بینم تا یکی را بر دیگری ترجیح دهم. اگر تضادی پدیدار شده است، ناشی از عدم درک مراد و مقصود شارع مقدس توسط عالمان دینی بوده است.

نسبت بین حقیقت شرع با آنچه به‌نام شریعت عرضه شده است، نسبت تساوی نیست تا تصور شود که مخالفت با برداشت‌های رایج (حتی برداشت‌های ظاهراً اجماعی) مخالفت با شریعت است، بلکه آنچه عرضه شده و می‌شود، برداشت‌ها و یافته‌های فقیهان و متکلمان است و بنا بر دیدگاه شیعه که مبتنی بر «تخطئه» است، امکان خطا در برداشت فقیهان نسبت به احکام حقیقی شرع، پذیرفته شده است. در این‌گونه موارد، بزرگانی از فقه و کلام شیعه (مثل شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی) تصریح کرده‌اند که؛ «اگر آیه‌ای از آیات قرآن برخلاف ادله‌ی عقول باشد، باید به نفع ادله‌ی عقول تأویل گردد و منطبق با آن تفسیر شود» (برای مثال، نگاه کنید به کتاب «الرّسائل العشر/۳۲۵» از آثار شیخ طوسی که می‌گوید؛ «هذه اخبار آحاد لاتردّ لها ادلّة العقول، الدالّة علی بطلان التّحابط. و لو صحّت لتأوّلناها کما نتأوّل ظاهر القرآن لتلائم ادلّة العقل»).

به‌همین دلیل در مورد آیه‌ی «وجوه یومئذ ناضرة. الی ربها ناظرة» گفته‌اند که چون با ادله‌ی عقلی ثابت شده است که خدای سبحان، غیر قابل رؤیت با چشم سر است، باید مقصود آیه را به موردی منطبق با ادله‌ی عقلی تأویل کرد. یا در مورد آیه‌ی «الرحمن علی العرش استوی» گفته‌اند که مقصود این نیست که خدا بر کرسی یا تختی بنشیند و مردم او را مشاهده کنند، چرا که این تفاسیر با دلایل عقلی مخالف است».

ب) مگر نه اینست که همگان معتقدند که؛ «در اصول شریعت و دین (توحید، معاد و نبوت) فقط عقل فردی افراد بشر حجت است و هرگونه تقلید و پیروی از دیگران در آنها جایز نیست؟»

وقتی در «اصل دین و شریعت» تنها حجت پذیرفته شده «عقل بشری» است، آیا در «فروع شریعت» این حجت بی‌بدیل الهی از ارزش می‌افتد و یا از اعتبارش کاسته می‌شود؟ مگر نه اینست که «فرع از اصل باید تبعیت کند»؟ آیا این نسبت در «احکام فرعی شرعی» معکوس شده است و باید «اصل از فرع تبعیت کند»؟!!

من با توجه به تأکیدی که در متن آیات و روایات معتبره (در خصوص فهم همین احکام فرعی) بر بهره‌گیری از علم و عقل شده است و «عقل را حجت باطنی و پیامبران و ائمه را حجت ظاهری» خوانده‌اند، بیان کرده‌ام که؛ «عقل، حجت اولی و شرع حجت ثانوی است».

اگر کسی تردیدی در دلالت، صدور یا اعتبار این آیات و روایات دارد اعلام کند تا برایش توضیح دهم و اگر نه، چه کسی در این امر تردید می‌کند که؛ «باطن، اصل است و ظاهر، فرع» یا «آنچه اصل است، اوّل است و آنچه فرع است، دوّم». حال اگر به گمان برخی افراد، این رویکرد «عقلانی» و علمی، نمی‌تواند مشکل بشر را برطرف کند، باید همان افراد تعیین کنند که با چه رویکردی می‌توان مشکلات را بر طرف کرده و راه رشد و کمال انسانی را پیمود؟!!

۴- من گمان می‌کنم که نسبت‌سنجی بین «عقل و شرع» از نظر دقیق منطقی، شاید صحیح نباشد. به گمان من بهتر است نسبت بین «عقل و نقل» را بسنجیم، چرا که شرایع نیز در اکثر حوزه‌های خویش، به پیروی از حکم عقل پرداخته‌اند و پیروان خود را به آن ملزم کرده‌اند. بنابراین، بخش عمده‌ای از معارف شرایع (خصوصاً در حوزه‌های عقاید و اخلاق) کاملاً مبتنی بر عقل است. در حوزه‌ی احکام شریعت، هر حکمی که به صاحب شریعت نسبت داده می‌شود، باید سند معتبر نقلی داشته باشد که «صحت انتساب آن دیدگاه به صاحب شریعت را اثبات کند» بنابراین، نسبت اصلی بین این بخش از شریعت با عقل، باید بررسی شود.

بنابراین و به گمان من، نسبت بین «عقل و نقل» این خواهد بود که؛ «جز در مواردی چون احکام عبادی شریعت، در تمامی احکام غیر عبادی، وقتی می‌توان از نقل شرعی بهره گرفت که عدم تباین آن با عقل، به اثبات رسیده باشد». یعنی با هیچ حکم الزامی عقلی در تناقض یا تضاد نباشد.

به عبارت دیگر؛ می‌توان گفت که: حوزه‌ی حضور دین و شریعت، چیزی جز «منطقة الفراغ عقل» نیست. یعنی در جایی که عقل، حکم الزامی نداشته باشد، نوبت اظهار نظر «نقل شریعت» فرا می‌رسد. مقصود از «منطقة الفراغ عقل» جایی است که عقل، یا سکوت می‌کند یا احتمالات گوناگون را منطقی و معقول ارزیابی می‌کند و نسبت به گزینش راه‌کاری مشخص، بی تفاوت است.

مثلاً در مورد آشامیدن یا نیاشامیدن مقدار اندکی از خمر (که منجر به مستی نشود)، عقل هیچ‌گونه حکم الزامی ندارد و نسبت به هر یک از دو گزینه‌ی آن، بی‌تفاوت است. یعنی؛ آدمی هر گزینه‌ای را که برگزیند، معقول و منطقی خواهد بود. از طرفی، معلوم است که آدمی در یک صحنه، نمی‌تواند هم خمر بنوشد و هم ننوشد. پس ناچار است که یک گزینه را برگزیند. وقتی خمر را نیاشامد، عملاً مرتکب رفتاری شده است که از نظر عقلی، معقول و منطقی است. در این

موضوع، شریعت می‌تواند حکم الزامی بر نیاشامیدن خمر را صادر کند. در این صورت، تصمیم شریعت، کاملاً منطقی و عقلانی است و هیچ‌گونه مخالفتی از سوی «نقل شریعت» با حکم عقل نشده است و بر مدعیان «پیروی از شریعت» لازم می‌شود که از آشامیدن شراب، حتی به مقدار اندک، الزاماً پرهیز کنند.

در خصوص «حوزه‌ی حضور شریعت» نیز پیش از این اظهارنظر کرده‌ام که نمونه‌های آن را می‌توان ارائه کرد. در تاریخ ۲۰دی‌ماه۱۳۸۳ در مقاله‌ی اولیه‌ای که عنوان «عقل و شرع» را داشت، نوشته‌ام؛ «آنچه من برداشت کرده‌ام (و تا هنگامی که کسی مرا به بطلانش قانع نکند، به آن ملتزم خواهم بود) این است که در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها در «منطقة الفراغ حکم عقل» حق تشریع و گزینش دارد. با توجه به سکوت عقل در چند و چون مسائل عبادی، (یعنی عدم اظهار نظر قطعی عقل در نفی یا اثبات راه‌کارهای پیشنهادی شرع) حضور مستقل و غیر قابل انکار شریعت را در این حوزه نمی‌توان انکار کرد. در حوزه‌ی مسائل غیر عبادی، رویکردهای شرعی با معیارهای مورد نظر عقلای زمان نزول وحی یا زمان حضور اولیاء خدا، هماهنگی داشته و مبتنی بر «مدارا با عقلانیت بشر در هر زمان» بوده که اصلی اساسی در حوزه‌ی تشریع است. اگر این نسبت بین راه‌کارهای شرعی رایج با راه‌کارهای عقلانی بشر امروز باقی مانده باشد، التزام به آن کاملاً عقلانی است و اگر با رویکردهای برخی از عقلای بشر سازگار و با برخی ناسازگار است، باید حق گزینش شرع مبتنی بر دلائل قانع کننده را به‌رسمیت شناخت. اما اگر با عقلانیت مشترک بشر امروز سازگار نباشد و برخلاف رویکرد آنان ارزیابی شود و قدرت استدلال کافی برای قانع کردن عقلاء را نداشته باشد، لزوماً باید تغییر کند. در این صورت، معلوم می‌شود که حکم شریعت محمدی در آن موارد، ثابت نبوده و موارد مورد نظر، از احکام متغیر شریعت بوده است. در این صورت، اقدام و اصرار بر رویکردهای سابق که از

نظر عقلای بشر امروز، کاری خلاف عقلانیت ارزیابی می‌شود، کاری نامعقول و نامشروع خواهد بود. (قاعده‌ی ملازمه نیز مؤید این رویکرد است).

پیش از آن به این نکته اشاره کرده بودم که؛ «البته نمی‌توان هر ادعای اثبات نشده به نام علم و عقل را «مطلق» کرد و بدون دلیل قانع‌کننده، چیزی را پذیرفت. خصوصاً در مسائل علمی که بین دانشمندان اختلاف نظرهایی وجود دارد و یا در رویکردهای عقلانی مختلفی که در مجامع گوناگون دیده می‌شود، باید متوجه بود که فرصت گزینش برای شریعت‌های الهی وجود دارد. آنچه لازم است از سوی شریعت مراعات شود (یا مراعات شده باشد) پرهیز از رویکردهایی است که با تمامی رویکردهای عقلانی مخالفت داشته باشد. یعنی از چیزی که «عقل مشترک بشری» آن را نفی می‌کند، لزوماً باید پرهیز کند و دورباش دهد و به چیزی که عقل، وجود آن را لازم می‌شمارد، رو آورد و دستور دهد».

در مقاله‌ی «ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند» (که آخرین مقاله‌ی پیوسته در مورد بحث «عقل و شرع» و پاسخ به نقدهای پیرامون آن بود) به تاریخ ۱۱اسفندماه۱۳۸۳ برخی مؤیدات قرآنی و روایی «تعیین حوزه‌ی حضور شریعت» را گزارش کرده‌ام که به عنوان حسن ختام این نوشتار، در این بخش ارائه می‌کنم. متن یاد شده چنین است؛ «دوم؛ «حکمت ارسال رسل و تشریع شرایع» را متن شریعت محمدی(ص) صریحاً در قرآن‌کریم، توضیح داده است. در این خصوص به چند آیه‌ی قرآن (به عنوان نمونه) می‌پردازم؛

الف) کان النّاس امّة واحدة، فبعث الله النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه...= مردم به صورت جمعی هماهنگ (امت) بودند، پس از آن دچار اختلاف شدند، سپس خداوند، پیامبرانی بشارت دهنده و پرهیز دهنده را برانگیخت و با آنان، کتاب (قانون) مبتنی بر حق را نازل کرد تا در مسائل اختلافی بین مردم، حق را بیان کنند (۲۱۳ بقره. در آیه‌ی ۱۹

یونس، می‌خوانیم؛ «و ما کان النّاس الاّ امّة واحدة فاختلفوا...» که پس از این اختلاف، ضرورت ارسال رسل و تشریع شرایع پدید آمد).

ب) و ما انزلنا علیک الکتاب الاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون= و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای آن که آشکارکنی حق را در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، و این هدایت و رحمت خدا بر گروهی است که ایمان می‌آورند (۶۴ نحل).

ج) و لقد بعثنا فی کلّ امّة رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطّاغوت... لیبیّن لهم الّذی یختلفون فیه، و لیعلم الّذین کفروا انّهم کانوا کاذبین = و حقیقتاً برانگیختیم در هر گروه هماهنگ، پیامبری را مبتنی بر دعوت به عبادت خدا و دوری گزیدن از سرکشی و سرکشان... تا برای آنان حق را آشکار کنند در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند و تا منکران حق بدانند که دروغگو بوده‌اند (آیات ۳۶ تا ۳۹ نحل).

در این آیات (و برخی آیات دیگر که مجال طرح همه‌ی آن‌ها نیست) با صراحت کامل، اقرار شده است که «کار ویژه‌ی شرایع» در محدوده‌ی زندگی دنیوی، دخالت در «مسائل اختلافی» است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند. چیزی که در مقوله‌ی «شریعت عقلانی»، مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» و بحث «عقل و شرع» و توضیحات آن، به فراوانی بر آن تأکید شده است.

مطلبی که جزئیات آن ظاهراً دور از دسترس عقل بشر است (گرچه کلیات آن اجمالاً در دسترس است) و شریعت مستقل در طرح آن است، موضوع خدا و آخرت و بحث عبادات است.

د) لقد ارسلنا رسلنا بالبینات، و انزلنا معهم الکتاب و المیزان، لیقوم النّاس بالقسط= ما مؤکداً پیامبران را با شواهدی آشکار کننده فرستادیم و کتاب (قانون) و میزان را با آنان نازل کردیم، تا بشر به عدالت برخیزد (حدید/۲۵).

در این آیه، به «تنها هدف دنیایی شرایع» که «عدالت» است (و مصداق کامل «عمل صالح» یعنی؛ «یگانه اصل عملی دین یگانه‌ی خدای رحمان» است) تصریح شده است. به عبارات؛ «تنها هدف دنیایی شرایع» و «عدالت» و «یگانه اصل عملی دین خدا» در این گزاره‌ها توجه کنید. این واژگان و جمله‌بندی‌ها را با همه‌ی بار معنایی آن برگزیده‌ام.

سایر عناوین قرآنی یا روایی که در مقام تبیین «کارکرد پیامبران و شرایع»اند، به عناوین کلی «عدالت» و «بیان حق در مسائل اختلافی عقلاء بشر» بر می‌گردند.

حال از خود باید بپرسیم که؛ چرا خدای رحمان «بیان حقایق در مسائل اختلافی» را وظیفه‌ی پیامبران و شرایع دانسته است و سخنی درباره‌ی «مسائل اجماعی عقلاء» به عنوان وظیفه‌ی آنان بیان نکرده است؟

به گمان من، این نکته همان اصل اساسی‌ای است که در «شریعت عقلانی» مورد توجه قرار گرفته است. یعنی در این گونه موارد «وظیفه‌ی عقلانی اقتضاء می‌کند که اجماعیات عقلانی را بپذیرند و از آن تخلف نکنند». یعنی این مطلب را به عنوان یک «اصل موضوعی» پذیرفته‌اند.

برای تأیید بیشتر این مطلب، به روایاتی که می‌گویند؛ «تمامی امور بر سه گونه‌اند؛ یا آشکار در رشد (هدایت و رسانا بودن به مقصد)اند، یا آشکار در غیّ (گمراهی و نارسای به مقصد)اند و یا اختلافی‌اند. اوّلی را باید برگزید، دومی را باید اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد» (... و انّما الامور ثلاثة؛ امر بیّن رشده فیتّبع، و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله«مقبوله‌ی عمربن حنظلة» کافی ۶۷/۱ و ۶۸، من لایحضره الفقیه ۸/۳ تا ۱۰

ش ۳۲۳۳، تهذیب ۳۰۱/۶ و ۳۰۲ ش ۵۲. *الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لک رشده فاتّبعه، و امر تبیّن لک غیّه فاجتنبه، و امر اختلف فیه فردّه الی الله عزّ و جلّ «روایت جمیل بن صالح از امام صادق»، من لا یحضره الفقیه ۴/ ۴۰۰ ش ۵۸۵۸. *عن النّبی، صلّی الله علیه و آله: انّ عیسی، علیه السّلام، قال: یا بنی اسرائیل، انّما الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لکم رشده فاتّبعوه، و امر تبیّن لکم غیّه فاجتنبوه، و امر اختلف فیه فکلوه الی الله تعالی/کنز العمال ۸۵۵/۱۶ ش ۴۳۴۰۳).

این روایات نیز تأیید می‌کنند که «آنچه نزد عقلاء موجب هدایت و رشد آشکار است» باید تبعیت شود و «آنچه نزد عقلاء باعث گمراهی آشکار است» باید وانهاده شود و «آنچه عقلاء در مورد هدایت و رشد یا گمراهی آن اختلاف‌نظر دارند» در محدوده‌ی اظهار نظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرد».

برای اطلاع دقیق‌تر و آشنایی کامل‌تر با جزئیات این بحث (که احتیاج به دقت نظر و آشنایی اجمالی با برخی مباحث منطق و کلام دارد) توصیه می‌کنم که کلیه‌ی مطالب منتشره پیرامون بحث «عقل و شرع» را با دقت مطالعه کنید. اطلاع از زوایای مختلف این بحث، می‌تواند بسیاری از ابهامات موجود در خصوص «نسبت عقل و شرع» را بزداید و «مبنای عقلانی» مشخصی را برای نقد و بررسی آموزه‌های دینی و پذیرش یا عدم پذیرش آن، فراهم آورد.

از صبر و حوصله‌ی مخاطبان گرامی تشکر می‌کنم و امیدوارم شاد، سالم و با نشاط باشند و در مسیر حقیقت‌جویی، همیشه صبور، مراعات کننده‌ی اخلاق، موفق و پیروز باشند.

۶ مهرماه۱۳۸۷، فریمان

(۱۲)

[عقل مستقل از شریعت]

به نام خدای رحمان و رحیم

یکی از مطالب پیشین که در باب «عقل و شرع» نگاشته بودم، موجب ابهام برخی دوستان شده است. آنجا که نوشته‌ام؛ «... چهارم؛ تردیدی بین اهل شریعت نیست که تنها حجت بشر در حوزه‌ی کلام، عقل مستقل از شریعت است. من این حجیت را در حوزه‌ی اخلاق و فقه نیز جاری می‌دانم (همان‌گونه که برخی بزرگان نیز به آن اعتراف کرده‌اند)، گرچه حجت ظاهری را که مؤید حجت باطنی است و انگیزه‌ی ثانوی برای نیکوکاری و قانون‌گرایی ایجاد می‌کند نیز در تبیین حقیقت و تشویق نسبت به گزینش یا انذار نسبت به نادیده گرفتن آن، مؤثر می‌دانم.

پنجم؛ اما در مورد پرسش از چگونگی جمع بین «عقل مستقل مقدم بر شرع و التزام به دین‌باوری شریعت‌مدارانه» به عرض می‌رسانم که؛ «مرز استقلال وحی از جایی آغاز می‌شود که عقل مستقل از شرع درباره‌ی آن سکوت کرده و آدمی را در تحیر ناشی از سکوت خویش قرار می‌دهد». اینجا است که برای رهایی بخشیدن از حیرت گمراهی (حیرة الضلالة) و نجات دادن از سکون و تردید و امید دادن برای ادامه‌ی راه رشد و کمال، شریعت به تعلیم و تزکیه‌ی بشر پرداخته است(۱۱اسفندماه۱۳۸۳).

از سویی، در جاهای دیگر بحث (خصوصاً بحث عقل و شرع) به فراوانی از «حجیت شرع، در جزئیات مسائل فقهی و اخلاقی» (و حتی اعتقادی) سخن رانده‌ام. این سخنان سبب شده است تا برخی دوستان «احساس تناقض» کنند و

پی‌گیر پاسخ صریح من، به احساس و استدلال‌های خود بوده‌اند. در این‌خصوص چند نکته را یادآوری می‌کنم؛

یکم) می‌دانم که واژه‌ی «تنها» بر «انحصار» دلالت می‌کند و نمی‌توان با ادعای انحصار، دلیل دومی را در کنار آن قرار داد، چرا که «انحصار و عدم انحصار» با یکدیگر متناقض‌اند.

اگر دقت شود در متون مربوطه، دو گزاره وجود دارد.۱- تنها حجت بشر در حوزه‌ی کلام، عقل مستقل از شریعت است. ۲- من این حجیت را در حوزه‌ی اخلاق و فقه نیز جاری می‌دانم (همان‌گونه که برخی بزرگان نیز به آن اعتراف کرده‌اند)، گرچه حجت ظاهری را که مؤید حجت باطنی است و انگیزه‌ی ثانوی برای نیکوکاری و قانون‌گرایی ایجاد می‌کند نیز در تبیین حقیقت و تشویق نسبت به گزینش یا انذار نسبت به نادیده گرفتن آن، مؤثر می‌دانم.

اولاً) توجه شود که گرچه در متن مورد نظر دوستان منتقد، این دو گزاره در پی هم آمده‌اند، ولی گزاره‌ی اول از گزاره‌ی دوم، با «نقطه» (.) از هم جدا شده‌اند.

درست در گزاره‌ی دوم که می‌گوید: «من این حجیت را در حوزه‌ی اخلاق و فقه نیز جاری می‌دانم» پس از مطالب داخل پرانتز، با ویرگول(،) این جمله به عنوان ادامه‌ی سخن آمده است که؛ «گرچه حجت ظاهری را که مؤید حجت باطنی است و انگیزه‌ی ثانوی برای نیکوکاری و قانون‌گرایی ایجاد می‌کند نیز در تبیین حقیقت و تشویق نسبت به گزینش یا انذار نسبت به نادیده گرفتن آن، مؤثر می‌دانم».

ثانیاً) در تمامی مطالب پیش از آن چندباره و با تأکید، آشکارا بیان کرده‌ام که در حوزه‌ی احکام شریعت، در بخش «منطقةالفراغ حکم عقل» این «نقل شرعی» است که «حجیّت» دارد و جزئیات و فروع احکام را بیان می‌کند. هرچند نمی‌تواند برخلاف احکام کلی عقل، چیزی را اثبات کند. مگر می‌شود که این مطلب واضح و آشکار را در جای دیگر، نادیده انگارم. حتی اگر به عنوان «اصل موضوعی»

آن‌را درجایی تکرار نکرده باشم، منطقی نیست که کسی آن را نادیده بگیرد و به‌خاطر عدم تصریح در موردی خاص، به من نسبت بدهد که گویا معتقد به «حجیت نقل شرعی در حوزه‌ی فقه» نیستم!! گرچه در این مورد خاص، صراحتاً از «حجت ظاهری» و «انگیزه بودن آن برای نیکوکاری (اخلاق) و قانون‌گرایی (احکام)» و «مؤثر بودن آن در تبیین حقیقت» با صراحت یاد کرده‌ام. ولی گویا این مطلب از دید منتقدان محترم پنهان مانده است.

ثالثاً) در متن مورد اشاره‌ی منتقدان محترم، هیچ لفظ صریحی در ادعای «انحصار» حجیت عقل در حوزه‌ای غیر از «حوزه‌ی کلام» وجود ندارد. حتی تصریح به «حجیت حجت ظاهری» در کنار «حجیت عقل» نیز شده است.

اما برای همراهی کامل با دوستان منتقد و با توجه تام به لوازم سخن خود، آشکارا می‌گویم که؛ «در حوزه‌ی عقاید و اخلاق» تنها حجت بشر، «عقل نظری و عملی» است و «نقل شرعی» صرفاً در بیان جزئیات آن کلیات معقول و پس از سکوت عقل، حق اظهار نظر دارد و می‌تواند «راهنمای پیروان خویش» باشد. در مورد «اصول و کلیات احکام شریعت» نیز «حجیت اولیه» از آن عقل است و «حجیت ثانویه» (درجایی که عقل سکوت می‌کند) از آن نقل معتبر شرعی است.

به همین دلیل است که پیش از این نیز آورده بودم که؛ «در بخش عقاید و اخلاق (که اصل و اساس شریعت است)، عقل، تنها حجت بشر است» (۱۶بهمن‌ماه۱۳۸۳). می‌بینید که از «فقه» در این عبارت خبری نیست.

حال که سخن به اینجا رسید، بگذارید «مؤید سخن خود را معرفی کنم». شاید به این طریق، اطلاعات خود درباره‌ی نگرش شریعت محمدی(ص) نسبت به عقل را ارتقاء داده باشیم. در روایتی از امام صادق(ع) آمده است؛ «**حجة الله علی العباد، النبی، و الحجة فیما بین العباد و بین الله، العقل** = حجت خدا بر بندگان خویش، پیامبر است، و حجت بین بندگان و خدا، عقل است».

یک‌بار دیگر به متن روایت بیاندیشیم. این روایت با صراحت تأیید می‌کند که؛ «پیامبر»(حجت ظاهری) فقط عنوان «حجت خدا بر مردم» را دارد. اما «تنها حجت بشر در رابطه با خدا و استدلال برای صحت عملکرد خود در برابر خدا، عقل است» (کافی ۲۵/۱ حدیث شماره‌ی ۲۲).

پیش از این البته در مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» (آبان۱۳۸۲) به روایتی دیگر از امام هادی(ع) استناد کرده بودم تا به عنوان مؤیدی بر برداشت‌هایم باشد. در آن روایت چنین آمده است که؛ «ابن سکیّت اهوازی» از امام هادی(ع) پرسید و در جواب این پرسش که پس از اتمام دوره ارسال رسل و انبیاء، بشر به چه چیزی برای تشخیص حق و راه صحیح باید رجوع کند؟ امام(ع) می‌فرماید: «العقل» (کافی ۲۴/۱و۲۵ حدیث شماره‌ی ۲۰).

می‌بینیم که امام(ع) نیز تأیید می‌کند که «تنها حجت بشر، عقل است». البته این سخنان ائمه‌ی هدی(ع) به منزله‌ی نفی حجیت از نقل معتبر در «منطقة الفراغ حکم عقل» نیست.

پس فرق است بین «حجت خدا بر بشر» و «حجت بشر بر خدا». مطمئناً حجت خدا بر بشر، «عقل بشری و نقل وحیانی» است ولی تنها حجت بشر بر خدا «عقل» است. این سخن می‌تواند دستمایه‌ی بررسی عمیق با نتایجی گسترده باشد و اساس نگرش به شریعت‌های الهی را دگرگون کند.

دوم) باید بدانیم که برای «تحقق تناقض» حتماً باید «هشت وحدت» را در نظر بگیریم؛

۱- وحدت موضوع. ۲- وحدت محمول. ۳- وحدت زمان. ۴- وحدت مکان. ۵- وحدت اضافه. ۶- وحدت کل و جزء. ۷- وحدت شرط. ۸- وحدت قوه و فعل» (خواجه نصیر الدین طوسی و علامه‌ی حلی: کشف المراد/۱۰۹ و ۱۱۰).

حتی اگر در هفت مورد از هشت مورد یادشده، وحدت تحقق یابد و تنها در یک جهت (مثلاً؛ جزء و کل) اتحادی وجود نداشته باشد، تناقضی پدید نمی‌آید.

سوم) من در تمامی نوشته‌های پیش و پس از متنی که مورد ابهام قرار گرفته و مربوط به این مباحث بوده، تأکید و تکرار کرده‌ام که؛ «من به حجیت عقل، در تمامی حوزه‌های حضور شریعت شدیداً معتقدم» و در همان حال با اعتقاد کامل و با صراحت از «لزوم استناد به نقل معتبر» در حوزه‌ی «احکام عبادی» (که منطقه‌ی حضور نقل شرعی، و ظاهراً به صورت مستقل از عقل است، چرا که در منطقة الفراغ عقل قرار دارد) و در حوزه‌ی «احکام غیر عبادی» (که حضور نقل شرعی، به صورتی وابسته به عقل است ولی بازهم در منطقة الفراغ عقل قرار دارد) نیز دفاع کرده‌ام. همین رویکرد را در حوزه‌ی «اخلاق» و با عنوان «حجیت نقل معتبر در جزئیات راه‌کارهای اخلاقی» (به‌صورتی وابسته به عقل، و در طول دلایل عقلی) می‌توان جاری دانست و از آن دفاع کرد.

کاملاً آشکار است که در موضوعات جزئی کلامی همچون؛ «جزئیات محاسبات خداوندی در روز جزاء و احوالات بهشت و دوزخ و مسایلی از این قبیل» این نقل معتبر است که ما را راهنمایی می‌کند، چرا که عقل در این‌خصوص، سکوت کرده است. البته هیچ امر «نامعقول و غیر منطقی» را نباید پذیرفت (خواه نقل ظاهراً معتبری آن را بیان کند یا نقل آن غیر معتبر باشد). همین رویکرد را در مورد «جزئیات راه‌کارهای اخلاقی» نیز جاری می‌دانم. نکته‌ی مهمی که در این دو حوزه باید به آن توجه شود این است که؛ «نقل معتبر شرعی، تنها به توصیف و تبیین جزئیات و شروط همان مسائلی می‌پردازد که عقل، درباره‌ی آن‌ها اظهارنظر کلی کرده است. بنابراین، هیچ سخن مستقلی از جانب نقل شرعی ارائه نمی‌شود و اگر توضیح و تفسیری ارائه می‌شود، حجیت آن در طول حجیت عقل و تحت سیطره‌ی عقل است». بنابراین، حکم کلی «تنها حجت بودن عقل» را می‌توان در این دو مورد پذیرفت.

در مثل، «حجیت طولی نقل شرعی» همچون «علیت اراده‌ی آدمی است در طول اراده‌ی خداوندی» که نه می‌توان آن را انکار کرد و نه می‌توان گزاره‌ی «تنها مؤثر در وجود، خدا است» را باطل دانست. البته در «فروع احکام شرعی»(فقه) داستان

«منطقة الفراغ» به گونه‌ای است که چون اساس این حوزه بر «بررسی فروع و جزئیات» استوار است، مواردی پیدا می‌شود که حکم الزامی مشخصی از عقل، درباره‌ی آن‌ها مشاهده نمی‌شود. در این‌گونه موارد، نقل معتبر شرعی با مراعات مبانی کلی عقلی(مثل؛ اصالة الإباحه‌ی عقلیه) می‌تواند حکم خاص خود را صادر کند.

پس ادعای «حجیت عقل در تمام حوزه‌های شریعت» شامل موارد و موضوعاتی می‌شود که «عقل، در آن موارد حکم صریح الزامی دارد» و طبیعتاً در این‌گونه موارد، اصولاً نوبت به «نقل معتبر» نمی‌رسد و اگر کسی به نقل معتبری استناد می‌کند، تنها به عنوان «مؤید» می‌تواند استناد کند و نه به عنوان «دلیل و حجت».

البته در موضوعات و مواردی که عقل، حکم صریح الزامی ندارد و تنها سکوت کرده است (منطقةالفراغ عقل) نوبت به بهره‌گیری از «نقل معتبر» می‌رسد (که طبیعتاً باید با الزامات کلی عقلی نیز هماهنگ باشد).

از طرفی حضور عقل در تمامی حوزه‌های سه گانه‌ی «کلام، اخلاق و احکام»، واقعی و عینی است و خیالی نیست. تنها سخنی که هست، در حوزه‌ی احکام شریعت (فقه) است که حضور عقل در این موارد، عمدتاً در حد «بیان الزامات کلی» است و طبیعتاً «نقل معتبر» به «تبیین جزئیات و فروع احکام شریعت» می‌پردازد.

چهارم) با توجه به مطالب یاد شده، می‌بینیم که اولاً؛ «وحدت موضوع» وجود ندارد (یعنی در موضوعاتی که حکم الزامی عقلی وجود ندارد، نقل معتبر حضور می‌یابد) و ثانیاً؛ لااقل در حوزه‌های اخلاق و فقه، از «وحدت جزء و کل» در این مطلب خبری نیست. بنابراین حتی اگر در تمامی موارد شش یا هفتگانه‌ی دیگر هم با یکدیگر وحدت داشته باشند، باز هم «تناقض» به‌وجود نمی‌آید.

پنجم) برای نقد علمی و معتبر هر اندیشه ای، شرط اول آن است که «مجموعه‌ی دیدگاه‌های صاحب اندیشه را در خصوص یک موضوع» مورد بررسی قرار دهیم.

هیچ آدم توانایی نمی‌تواند مجموعه‌ی اندیشه‌ی خود را در یک مقاله، توضیح دهد. طبیعتاً بخش‌های مختلفی را به این‌کار اختصاص می‌دهد.

شرط دوم آن است که از مبانی نظری وی آگاه باشیم تا دچار «برداشت‌های مخالف مقصود نویسنده» نشویم. آشنایی با مبانی نظری وی، قدرت نقد را افزایش می‌دهد و از کشیده شدن بحث به «بحث‌های لفظی» ممانعت می‌کند.

نویسنده، گاه مجبور است که در مقاله‌ای کوتاه، نظریات خود را ارائه کند. در این‌صورت، بسیاری از دیدگاه‌ها و استدلال‌های او ناگفته باقی می‌ماند. این گناه نویسنده‌ی مقاله نیست که نمی‌تواند تمامی زوایای سخن را در یک مقاله‌ی کوتاه بیان کند. حال اگر کسی با مبانی و روش نویسنده‌ای آشنا نباشد یا تنها آشنایی او، از طریق یک یا چند مقاله‌ی کوتاه باشد، طبیعتاً می‌تواند با استناد به یک یا چند مقاله یا یک کتاب یا یک سخنرانی، زوایای ناپیدای اندیشه‌ی ارائه شده در یک مقاله را مورد پرس و جو قرار دهد و احتمالاً برداشت‌های متفاوت با دیدگاه نویسنده را به او نسبت دهد.

من بدون اینکه قصد مقایسه‌ی مقالات خود با «کلام الله» را داشته باشم (تا مصداق سخن مولانا شوم که؛ از قیاسش خنده آمد خلق را...)، تنها برای نشان دادن «سابقه‌ی تاریخی این مشکل» یادآوری می‌کنم که؛ «قرآن کریم نیز اقرار می‌کند که آیات قرآن یا مثال‌های قرآنی، سبب هدایت برخی و گمراهی برخی می‌شوند»(بقره/۲۶. مدثر/۳۱).

مثلاً در قرآن کریم، یکی از آیات آن از ابتدا تا انتهایش این‌گونه است؛ «ویل للمصلین= وای بر نمازگزاران». اگر کسی به سایر آیات پس از آن یا آیات سایر سور قرآن توجهی نداشته باشد، مفاد این آیه را نشانه‌ای بر «حرمت خواندن نماز» خواهد گرفت!!؟ در صورتی که قرآن کریم، در آیات پیوسته به آن تصریح می‌کند که مقصود قرآن، آن دسته از نمازگزارانی است که «غالباً سهل‌انگار و ریاکارند و مانع بهره‌مند شدن دیگران از نعمت‌های الهی می‌شوند» (الذین هم عن صلاتهم ساهون. والذین هم یرائون و یمنعون الماعون).

یادآوری این نکته را ضروری می‌دانم که یکی از «معیارهای عقلانیت نظری» عبارت است از؛ «هماهنگی و سازگاری تمامی بخش‌ها و حوزه‌های اندیشه با یکدیگر، مبتنی بر تبعیت از اصول و مبانی مشخص پذیرفته شده مورد نظر صاحبان اندیشه در همه‌ی زمینه‌ها» که در مقاله‌ی «شاید وقتی دیگر» در تاریخ ۲۴بهمن‌ماه۱۳۸۳ نیز آن را به عنوان ششمین معیار، آورده بودم.

همین نکته و معیار، در جانب «نقد و بررسی» نیز، ضرورت توجه منتقدان، به «مبانی و اصول مورد نظر نگارنده‌ی متن مورد انتقاد» را یادآوری می‌کند. منتقدان هر متنی، علاوه بر این، باید مطالب مختلف منتشر شده را به عنوان «متنی پیوسته و هماهنگ» ببینند و از «بخشی نگری» و بی‌توجهی به سایر مبانی و نظریات نگارنده‌ی مورد انتقاد، اکیداً پرهیز کنند. در غیر این‌صورت، نقد آنان «غیر علمی و غیر منطقی» ارزیابی می‌شود.

این توصیه در مورد «نقد علمی و منطقی» توصیه‌ای عمومی است که شامل حال خودم نیز می‌شود. مقصود من از بیان این نکته، تبیین «روش نقد علمی» است و نه چیز دیگر.

تنها بهره‌ای که من از این توصیه می‌برم این است که؛ «دوستان نباید توقع توجه به تمامی زوایای بحث عقل و شرع را در یک مقاله و یک پاسخ به نقد خویش داشته باشند». این مقوله‌ای است بسیار سنگین و دارای زوایای فراوان، که جز با مدد «نقد و بررسی مستمر» انتقاد کننده و انتقاد شونده، به سر منزل مقصود نخواهد رسید. تلاشی جمعی و طاقت فرسا لازم است تا «دعوای چند هزار ساله‌ی عقل و شرع» را لااقل در «ذهن خود» به درستی ترسیم کنیم و برای ممانعت از ادامه‌ی «درگیری و نزاع در درون خویش» که آدمی را گرفتار «روان‌پریشی» می‌کند، راه‌کاری «منطقی، معقول و مشروع» را برای خود، سامان دهیم.

البته بدون آنکه قصد اهانت به کسی را داشته باشم، یادآوری می‌کنم که «پیش‌زمینه‌های مطالعاتی و علمی» برای پیشبرد علمی بحث، بسیار ضروری

است. کم‌توجهی به این ضرورت، می‌تواند بحث را از مسیر خود منحرف کند و یا مانع ارتباط منطقی بین طرفین بحث شود.

ششم) گمان می‌کنم «یکی از مهم‌ترین معیارهای عقلانیت عملی» این باشد که در مسیر مباحثه و نقد و بررسی، نویسنده (یا گوینده) از یک سو و منتقد از سوی دیگر، باید از «تحمیل عقیده و رأی خود به دیگری» پرهیز کنند. اصطلاحاً در نقد و انتقاد علمی، نباید بنا را بر «اصرار» گذاشت. تنها مسؤولیتی که هر یک در برابر دیگری دارد، اطلاع‌رسانی و استدلال است و پس از آن، مسؤولیتی متوجه کسی نیست.

انتقاد کننده می‌گوید: «من متوجه ابهام یا اشتباهی در بیان انتقاد شونده، شده‌ام که با پرسش یا استدلال روشن، آن را به اطلاع وی می‌رسانم». انتقاد شونده نیز می‌گوید:«آن ابهام را با توضیحات خود، برطرف می‌کنم و استدلال منتقد را می‌پذیرم یا آن را مانع بیان خود نیافته و نمی‌پذیرم».

حال اگر استدلال منتقد را با استدلالی دیگر، پاسخ دهد، طبیعتاً منتقد می‌تواند استدلال جدید انتقاد شونده را مورد بررسی قرار دهد. این چرخه‌ی استدلالی، اگر همچنان به صورت منطقی بچرخد، هر باره با استدلالی نو و زاویه‌ای نوین از بحث رو برو شده و حقیقتاً بحث علمی را پیش خواهند برد و بر میزان دانش هر دو طرف و مخاطبان آنان خواهد افزود. ولی اگر هر یک از آنان بر سخن و استدلال اولیه خود اصرار ورزد و این امر تکرار شود، برای هر دو طرف و مخاطبان آنان، بی‌ارزش و ملال‌آور خواهد شد.

هفتم) برای نشان دادن سیر منطقی بحث، و آشنایی بیشتر دوستان با مبانی نظری نگارنده‌ی «شریعت عقلانی» ناگزیرم خلاصه‌ای از مطالب پیشین و مسائل مرتبط با این موضوع را مجدداً گزارش دهم. این گزارش (و گزارش قبلی) نشان می‌دهد که در چه مواردی با یکدیگر تفاهم داریم و در چه مواردی به اختلاف نظر می‌رسیم؛

۱- پس از انتخاب عنوان «شریعت عقلانی» برای وبلاگ، در شهریور ۱۳۸۳ و انتشار برخی مسائل علمی مربوط به شریعت محمدی(ص) در آن، برخی اظهارنظرها و واکنش‌ها و پرسش‌ها، سبب انتشار مقاله‌ای در پاسخ به مخاطبان گرامی در تاریخ ۲۰دی‌ماه۱۳۸۳ با عنوان «عقل و شرع» شد.

پس از انتشار آن در برخی سایت‌ها، بخش فارسی رادیو «بی‌بی‌سی» و سایت مرتبط با آن، در نقدی جانبدارانه از سوی آقای «مهدی جامی» آن را در سطحی بسیار گسترده، منتشر کرد. برخی دوستان خارج‌نشین، پا به میدان نقد و بررسی گذاشتند و به نفی یا اثبات آن در برخی وبلاگ‌ها و سایت‌ها پرداختند. این اوضاع و ابهامات مخاطبان از یک سو و برداشت‌های نادرست برخی افراد در مورد مطلب و برخی اصطلاحات نامتعارف آن از سوی دیگر، سبب شد که دو مقاله با عناوین «در مورد عقل و شرع» (۲۹ دی‌ماه ۱۳۸۳) و «در مورد عقل و شرع۲» به تاریخ ۱بهمن‌ماه۱۳۸۳ در توضیح آن بنگارم.

اهم مطالب آن سه مقاله (که برخی واکنش‌ها را در پی داشت) عبارت بودند از؛

الف) من انکار نمی‌کنم که از مسیر «شرع»، به محوریت «عقل مستقل» رسیده‌ام. یعنی در ابتدای تحصیل... گمان می‌کردم که؛ «عقل شرعی، عقل مستقل از شرع نیست، بلکه عقل مستفاد از شرع است و تنها در منطقة الفراغ شرع، حق اظهارنظر را دارد»، ولی اقرار می‌کنم که پس از تحصیلات بیشتر... به این نتیجه رسیدم که؛ «خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) و اولیاء خدا، با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت مستقل باطنی است... و حجت ظاهری (پیامبران الهی) و شرایع آنان، تنها در منطقة الفراغ عقل، حق اظهار نظر مستقل را دارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند. بنابراین، عقل، حجت اصلی و اولی است و شرع، حجت ثانوی» (۲۰دی‌ماه۸۳).

ب) آنچه من برداشت کرده‌ام... این است که در تمامی اصول (کلام و اخلاق) و فروع شریعت (احکام شریعت)، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است

و شریعت، تنها در «منطقة الفراغ حکم عقل» حق تشریع و گزینش دارد (۲۰دی‌ماه۸۳).

پ) در رویکرد پیشنهادی، به مبنای مدلل و پذیرفته شده از سوی اکثریت بیش از ۹۰ درصدی فقهاء و متکلمان شیعه و معتزلیان از اهل سنت، یعنی «اصالة الإباحة العقلیة» کاملاً ملتزم شده و در تمامی مسائل فقهی مبتنی برآن اظهار نظر می‌شود. نتیجه‌ی حاصله، مباح و مجاز بودن تمامی بهره‌مندی‌های بشر از توانایی‌های طبیعی خود و امکانات موجود در طبیعت و جهان هستی است و تنها مواردی که مبتنی بر دلائل اطمینان‌آور عقلی و شرعی ممنوع شده باشد از این قاعده مستثنی می‌شوند. یعنی «اصل بر مجاز بودن همه چیز است به‌جز مواردی خاص و محدود که با دلیل اطمینان‌آور، ممنوع بودن آن ثابت شده باشد». در برابر این دیدگاه، رویکرد «اصالة الحظر» است که معتقد است؛ «اصل بر ممنوع بودن همه چیز است به‌جز مواردی که با دلیل اطمینان‌آور، مجاز بودن آن ثابت شده باشد»(۲۰دی‌ماه۸۳).

نتیجه‌ی عملی رویکرد «اصالةالإباحة العقلیة» این است که؛ «بهره‌گیری از همه‌ی مواهب طبیعت و توان آدمی، به حکم عقل مجاز است و جز با دلایل اطمینان‌آور، نمی‌توان آدمی را از چیزی محروم کرد. ممنوعیت استفاده از هر پدیده‌ای، در گرو اثبات آن با دلایل قوی و اطمینان‌آور است». بنابراین دیدن، شنیدن، خوردن، آشامیدن، لمس کردن، بهره‌های جنسی، مالکیت، آزادی و... همه‌ی بهره‌مندی‌های بشری مجاز است، مگر آنکه با دلایل قانع کننده عقلی یا نقلی، ضرر و زیان و فساد و بطلان بهره‌ای خاص یا موردی خاص، ثابت شود. پس برای مباح و مجاز بودن، احتیاجی به مجوز نقلی نیست و اصالةالإباحه‌ی عقلیه کفایت می‌کند(۱بهمن‌ماه۸۳).

ت) «شریعت عقلانی» دعوت مجدد از فقیهان شیعه و اهل‌سنت برای بازگشت به مبانی کلامی شیعه و معتزله است. دعوتی که از آنان التزام به مبانی خود را در فقه، طلب می‌کند.

وحشت از بازنگری در بیش از ۸۰ درصد احکام فقهی (که لازمه‌ی بازگشت به مبانی است) و در برخی اظهارات فقیهان دیده می‌شود، نمی‌تواند مجوزی برای ادامه‌ی این مسیر غیر قابل دفاع باشد.... بر زمین ماندن امر «اصلاح» و عدم پالایش شریعت از «تحریف غالین، ابطال مبطلین و انتحال جاهلین» در چند قرن گذشته که...، شریعت را از جایگاه طبیعی‌اش خارج کرده‌اند»...، هیچ دلیلی جز کوتاهی در انجام وظیفه‌ی عقلی و شرعی از سوی متولیان شریعت در قرون متمادیه نداشته است (۲۹دی‌ماه۸۳).

ث) شریعت عقلانی دعوت به بازخوانی متون معتبره‌ی شریعت مبتنی بر مبانی عقلی و شرعی است. در این مسیر باید برخی مبناهای ثانوی (اصول فقهی) را مبتنی بر مبانی اولیه قرار داد و از «ناهماهنگی احکام شریعت» که اکنون به فراوانی وجود دارد، به شدت پرهیز کرد و از آن فاصله گرفت (۲۹دی‌ماه۸۳).

ج) شریعت عقلانی مدعی است که متون معتبره‌ی شرعی بسیاری وجود دارند که به دلیل عدم سازگاری با فرهنگ پیشینیان، مورد بی‌توجهی علمی و عملی فقهاء گذشته قرار گرفته و اصطلاحاً از آن «اعراض» شده است. این متون با رویکردهای عقلانی بشر در عصر حاضر کاملاً هماهنگند. با توجه به «حق انتخاب و ترجیح نصی خاص از نصوص متعارضه» برای همه‌ی مسلمانان و مجتهدان، و ترجیح نصوص منطبق با فرهنگ زمانه از سوی فقهای پیشین، توجه به این «متون مغفول» و ترجیح آنها بر دیدگاه‌های پیشینیان لازم و ضروری است(۲۹دی‌ماه۸۳).

چ) باتوجه به حضور پیام‌آوران نامدار الهی و صاحبان شرایع آسمانی و عدد کثیری از انبیاء الهی در تاریخ زندگی بشر (که اکثریت فوق‌العاده‌ای از آنان مأمور به عدم معرفی خود به عنوان پیامبر بوده‌اند و به عنوان حکماء و دانشمندان و

افراد عاقل عادی در جوامع مختلف بشری حضور داشته‌اند)، تردیدی نیست که عقلانیت موجود بشر در عصر حاضر، به‌شدت تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی انبیای الهی است. با رحلت نبی خاتم(ص) پروژه‌ی ارسال پیامبران (حجج ظاهری) به اتمام رسیده است و دور اعتماد به عقل عرفی و علمی (که خواه ناخواه متأثر از آموزه‌های وحیانی است) فرا رسیده است.

«ختم نبوت» خود شاهدی صادق بر صحت ادعای «لزوم اتکای به عقلانیت بشری» در عصور متأخره است (۲۹دی‌ماه۸۳).

ح) عقلانیت مشترک بشری و شریعت، حوزه‌های مستقل خود را دارند، ولی این استقلال «مطلق» نیست، بلکه نسبی است و نافی تأثیر و تأثر «عقل و وحی» نیست.

عقلانیت مشترک، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به بشر تحمیل می‌کند. در بعد مثبت؛ «هر چه عقلانیت جمعی بشر، لزوم انجام یا ترک آن را یادآوری کند، شرع نیز لزوماً باید به آن فرمان دهد». در بعد منفی؛ «اگر در مواردی با گوناگونی رویکردهای عقلانی بشر مواجه شدیم، شریعت در محدوده‌ای که اجماع بر غیر عقلانی بودن راه‌کارها وجود نداشته باشد، حق گزینش و ترجیح خواهد داشت، ولی در هر چیزی که اجماع بر غیر عقلانی بودن آن وجود دارد، امکان تخلف برای شریعت وجود نخواهد داشت و لزوماً باید از آن پرهیز کند(۲۹دی‌ماه۸۳).

خ) وا نهادن احکام متعارض با عقل جمعی بشر در عصر حاضر (بر فرض وجود و اثبات) چیزی جز «ادعای متغیر بودن این احکام» (اگر در متن قرآن آمده باشند) نیست. در مورد روایات، مفاد روایات معتبره‌ی شیعه بر «لزوم وانهادن روایتی که منطبق با درک آدمی نیست» با صراحت کافی بر صحت ادعای اینجانب دلالت می‌کند(۱بهمن‌ماه۸۳).

د) در دو نوبت، تفصیل مطالب یادشده را به مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» ارجاع داده بودم که در آبان و آذرماه۱۳۸۲ در روزنامه‌ی «شرق» (در۱۰ قسمت) منتشر شده بود.

۲- با دعوت آقای «داریوش محمدپور» (صاحب سرور «ملکوت» و وبلاگی به همین نام) از آقای «مهدی خلجی»، برای پاسخ‌گویی به ادعاهای من، دور تازه‌ای از بحث‌های فنی در خصوص نسبت «عقل و شرع» شروع شد.

سه نقد مفصل از ایشان، سه پاسخ مشخص مرا در پی داشت (که البته پاسخ دوم آن در ۳ قسمت منتشر شد). عمده‌ی مباحث بین ما مربوط به «تعریف عقل مدرن و عقل سنتی و تفاوت‌ها و یا اشتراکات آن دو» بود و «لزوم بقاء یا عدم بقاء شریعت در زندگی مدرن» و «سود و زیان تلاش‌های اصلاح گرایانه‌ی دینی» نیز کمابیش مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در آخرین پاسخ، نیز توضیحاتی در مورد «معیارهای نظری و عملی عقلانیت» از دیدگاه خود، ارائه کردم و برخی تفاوت دیدگاه‌ها (که همچنان باقی مانده بود) را گزارش کردم.

۳- پس از پایان ماراتن «نقد و پاسخ‌های من و آقای خلجی»، آقای داریوش محمدپور مجدداً به نقد «عقل و شرع» پرداخت و اعلام کرد که منتظر پاسخ به ابهامات خویش است. ایشان پیش از آن هم در وبلاگ «ملکوت» علاوه بر نقد شخصی، نامه‌نگاری‌های من و آقای خلجی را پوشش داده و منتشر کرده بود. هم‌زمان با ایشان، یکی دیگر از مخاطبان نیز نقدی را در سایت «ایران امروز» منتشر کرد.

در مقاله‌ای با عنوان «ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند» دغدغه‌های مؤمنانه‌ی ایشان را نیز پاسخ گفتم و در هنگامه‌ی پاسخ‌گویی، نقد سایرین را نیز در نظر داشتم و سعی کردم که سایر ابهامات را نیز توضیح دهم. اهم مطالب آن مقاله را به‌صورت خلاصه (بدون تغییر یا ویرایش جدید و تنها با حذف برخی جملات به‌خاطر اختصار) می‌توان این‌گونه گزارش کرد؛

الف)... چهارم؛ تردیدی بین اهل شریعت نیست که تنها حجت بشر در حوزه‌ی کلام، عقل مستقل از شریعت است. من این حجیت را در حوزه‌ی اخلاق و فقه نیز جاری می‌دانم (همان‌گونه که برخی بزرگان نیز به آن اعتراف کرده‌اند)، گرچه حجت ظاهری را که مؤید حجت باطنی است و انگیزه‌ی ثانوی برای نیکوکاری و قانون‌گرایی ایجاد می‌کند نیز در تبیین حقیقت و تشویق نسبت به گزینش یا انذار نسبت به نادیده گرفتن آن، مؤثر می‌دانم.

پنجم؛ اما در مورد پرسش از چگونگی جمع بین «عقل مستقل مقدم بر شرع و التزام به دین باوری شریعت‌مدارانه» به عرض می‌رسانم که؛ «مرز استقلال وحی از جایی آغاز می‌شود که عقل مستقل از شرع درباره‌ی آن سکوت کرده و آدمی را در تحیر ناشی از سکوت خویش قرار می‌دهد». اینجا است که برای رهایی بخشیدن از حیرت گمراهی (حیرةالضلالة) و نجات دادن از سکون و تردید و امید دادن برای ادامه‌ی راه رشد و کمال، شریعت به تعلیم و تزکیه‌ی بشر پرداخته است.

پیش از این تأکید شد که متدینان و متشرعان در این سخن مشترکند که «اصول دین را باید با عقل مستقل از شرع شناخت و پذیرفت» و در سایر امور (مثل احکام فقهی) که «فرع بر آن اصولند» نیز چنین خواهد بود، چرا که عقل مستقل می‌گوید؛ «تخلف فرع از اصل، عقلاً مجاز نیست»(۱۱اسفندماه۸۳).

ب) پرسیده‌اند؛ «حد یقف و مرزهای این عقل خود بنیاد (اگر هست) کجایند؟ و استقلال آن از شرع به چه معناست؟». در پاسخی پیش از این، توضیح دادم که؛ «عقلانیت مشترک بشری و شریعت، حوزه‌های مستقل خود را دارند، ولی این استقلال «مطلق» نیست، بلکه نسبی است و نافی تأثیر و تأثر «عقل و وحی» نیست. شناخت حوزه‌ی مستقل عقل، برای کشف حوزه‌ی حضور شریعت لازم است. عقلانیت مشترک، در دو بعد مثبت و منفی حضور خود را به بشر تحمیل می‌کند. در بعد مثبت؛ «هرچه عقلانیت جمعی بشر، لزوم انجام یا ترک آن را یادآوری کند، شرع نیز لزوماً باید به آن فرمان دهد». در بعد منفی؛ «اگر در

مواردی با گوناگونی رویکردهای عقلانی بشر مواجه شدیم، شریعت در محدوده‌ای که اجماع بر غیر عقلانی بودن راه‌کارها وجود نداشته باشد، حق گزینش و ترجیح خواهد داشت، ولی در هر چیزی که اجماع بر غیرعقلانی بودن آن وجود دارد، امکان تخلف برای شریعت وجود نخواهد داشت و لزوماً باید از آن پرهیز کند». (توضیح در مورد عقل و شرع ۱ بند ۱۳). در جای دیگر نیز توضیح دادم که؛ «عقل مستقل مطلق» تصور و خیالی بیش نیست و همه‌ی افراد بشر، دانسته یا ندانسته، خواسته یا ناخواسته از تجارب دیگرانی بهره می‌گیرند که آنها نیز از تجارب پیشینیان بهره‌مند شده‌اند و اینگونه است که؛ «عقل نسبتاً مستقل مدرن، تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم اندیشه‌های بودایی، زرتشتی، مسیحی، یهودی و سایر ادیان الهی و بشری نیز قرار دارد و نتوانسته و نخواهد توانست با گذشته‌ی تاریخ اندیشه و خرد بشری، قطع رابطه کند، اما ارتباط عقل مدرن با فرهنگ‌های پیشین، ارتباطی متفاوت از زمان‌های گذشته است» (پاسخ به اولین نقد مهدی خلجی، بند ۳). (۱۱اسفندماه۸۳).

پ) می‌توانم از ایشان و همه‌ی آنانی که پرسش مشابهی را با اهمیت دیده‌اند که؛ «آیا چیزی از اسلام باقی می‌ماند؟» دعوت کنم تا نظریه‌های رایج فقیهان را در مورد «احکام منسوخه، منتفی شده به انتفای موضوع (مثل برده‌داری)، احکام متغیر، احکام ناشی از رعایت تقیه، عسر و حرج، اضطرار و امثال آن‌ها» را (که صدها حکم اولی شرعی را منتفی کرده و می‌کنند) مورد بازخوانی قرار دهند تا معلوم شود که «تعارض لاینحل عقل مشترک بشری با برخی احکام منصوصه‌ی فقهی شریعت» (به‌گونه‌ای که منجر به بلاموضوع کردن نص گردد) اولاً؛ سابقه دارد و ثانیاً؛ چندان نیست که تصور تعطیل شریعت را ایجاد کند.

آنچه در مقوله‌ی عقل و شرع از اختلافات نظریه‌ی رایج فقهی با رویکرد شریعت عقلانی آوردم، اکثراً ناشی از «تعارض نصّ» است و برخی نیز ناشی از «عدم نص» یا «اجمال نص» است. علاوه بر این، رویکرد مبنایی بزرگانی چون شیخ

مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی را مبنی بر «لزوم تأویل نص قرآن و روایات معتبره در جهت مطابقت با عقل» پیش از این توضیح داده‌ام (۱۱اسفندماه۸۳).

ت) عنوان «دین» در متون شریعت محمدی(ص) نسبت به عنوان «شریعت» عنوانی «اعم» است. یعنی وقتی از عنوان «دین» بهره می‌گیرد که «همه‌ی شرایع» را مورد توجه قرار می‌دهد. مثلاً مقصود قرآن از عبارات؛ «إن الدین عند الله الإسلام = دین، نزد خدا، تسلیم شدن در برابر حق است» یا «فمن یبتغ غیر الإسلام دینا فلن یقبل منه = هر کس به دینی جز اسلام، ملتزم شود از او پذیرفته نمی‌شود»، همان «اسلام» است که در قرآن از قول «نوح، ابراهیم، اسحق، اسماعیل، یعقوب، فرزندان یعقوب، سلیمان، بلقیس، موسی، فرعون، عیسی و حواریون» نیز «اقرار، توصیه و التزام به آن» نقل شده است. (برای نمونه؛ «إذ قال یعقوب لبنیه... لا تموتن إلا و أنتم مسلمون» یا «و أسلمت مع سلیمان لله رب العالمین» یا «... و أنا من المسلمین» یا «... هو سماکم المسلمین من قبل» و...).

اما وقتی سخن از «شریعت» به میان می‌آید، صریحاً به «تکثر شریعت‌ها» اقرار می‌کند و می‌گوید که؛ «**لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا** = برای هر گروهی از شما، یک شریعت و راهی را قرار دادیم» و این جمله را «پس از شمارش شریعت موسی، عیسی و محمد (علیهم صلوات‌الله)» می‌گوید تا معلوم شود که «راه‌کارهای مختلف شرایع، مباینتی با وحدت دین ندارد» (۱۱اسفندماه۸۳).

ث)... فبعث الله النّبیّین مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ لیحکم بین النّاس فیما اختلفوا فیه...(۲۱۳ بقره)... و ما انزلنا علیک الکتاب الاّ لتبیّن لهم الّذی اختلفوا فیه، و هدی و رحمة لقوم یؤمنون (۶۴ نحل)... و لقد بعثنا فی کلّ امّة رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطّاغوت... لیبیّن لهم الّذی یختلفون فیه...(آیات ۳۶ تا ۳۹ نحل).

در این آیات (و برخی آیات دیگر که مجال طرح همه‌ی آن‌ها نیست) با صراحت کامل، اقرار شده است که «کار ویژه‌ی شرایع» در محدوده‌ی زندگی دنیوی،

دخالت در «مسائل اختلافی» است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند. چیزی که در مقوله‌ی «شریعت عقلانی»، مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» و بحث «عقل و شرع» و توضیحات آن، به فراوانی بر آن تأکید شده است.

مطلبی که جزئیات آن ظاهراً دور از دسترس عقل بشر است (گرچه کلیات آن اجمالاً در دسترس است) و شریعت مستقل در طرح آن است، موضوع خدا و آخرت و بحث عبادات است.

... حال از خود باید بپرسیم که؛ چرا خدای رحمان «بیان حقایق در مسائل اختلافی» را وظیفه‌ی پیامبران و شرایع دانسته است و سخنی درباره‌ی «مسائل اجماعی عقلاء» به عنوان وظیفه‌ی آنان بیان نکرده است؟

به گمان من، این نکته همان اصل اساسی‌ای است که در «شریعت عقلانی» مورد توجه قرار گرفته است. یعنی در این‌گونه موارد «وظیفه‌ی عقلانی اقتضاء می‌کند که اجماعیات عقلانی را بپذیرند و از آن تخلف نکنند». یعنی این مطلب را به عنوان یک «اصل موضوعی» پذیرفته‌اند. برای تأیید بیشتر این مطلب، به روایاتی که می‌گویند؛ «تمامی امور بر سه گونه‌اند؛ یا آشکار در رشد (هدایت و رسانا بودن به مقصد)اند، یا آشکار در غیّ (گمراهی و نارسای به مقصد)اند و یا اختلافی‌اند. اوّلی را باید برگزید، دومی را باید اجتناب کرد و سومی را باید به خدا و رسول او ارجاع داد» (... و انّما الامور ثلاثة؛ امر بیّن رشده فیتّبع، و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ علمه الی الله و الی رسوله/«مقبوله‌ی عمربن حنظله» کافی ۶۷/۱ و ۶۸، من لایحضره الفقیه ۸/۳ تا ۱۰ ش ۳۲۳۳، تهذیب ۳۰۱/۶ و ۳۰۲ ش ۵۲. الامور ثلاثة؛...، من لا یحضره الفقیه ۴/ ۴۰۰ ش ۵۸۵۸. *عن النّبی، صلّی الله علیه و آله: انّ عیسی، علیه السّلام، قال: یا بنی اسرائیل، انّما الامور ثلاثة؛ امر تبیّن لکم رشده فاتّبعوه، و امر تبیّن لکم غیّه فاجتنبوه، و امر اختلف فیه فکلوه الی الله تعالی/ کنز العمال ۸۵۵/۱۶ ش ۴۳۴۰۳).

این روایات نیز تأیید می‌کنند که «آنچه نزد عقلاء موجب هدایت و رشد آشکار است» باید تبعیت شود و «آنچه نزد عقلاء باعث گمراهی آشکار است» باید وانهاده شود و «آنچه عقلاء در مورد هدایت و رشد یا گمراهی آن اختلاف‌نظر دارند» در محدوده‌ی اظهار نظر و گزینش شریعت قرار می‌گیرد (۱۱اسفندماه۸۳).

ج) شرع و عقل از نظر شریعت عقلانی، دو چیز در عرض یکدیگر نیستند تا سخن از گسترش و محدودیت قلمروشان به میان آید. اگر به رویکرد شریعت توجه کنیم، می‌یابیم که خود را «عقل منفصل آدمی» دانسته و «پاره‌ای گم گشته و مدفون از عقل متصل» می‌خواند (ارسل الیهم رسله... لیثیروا لهم دفائن العقول= پیامبران را به سوی بشر فرستاد... تا عقل مدفون بشر را برای آنان آشکار کند و در دسترس قرار دهد- خطبه‌ی اول نهج البلاغه). (۱۱اسفندماه۸۳).

۴- در میانه‌ی این مباحثه‌ی ارزشمند و مبارک، برای اطلاع دوستانی که در آن زمان پی‌گیر مطلب بودند، متن مقاله‌ی «فقه، کارکردها و قابلیت‌ها» را نیز در چند بخش، در وبلاگ منتشر کردم تا پرونده‌ی بحث، تکمیل شود و ابهامی باقی نماند. سرانجام این ماراتن در پایان سال ۸۳ به پایان رسید.

۵- اخیراً برخی دوستان، که آن مطالب را مطالعه کرده‌اند، ابهامات جدیدی در مورد «استقلال یا عدم استقلال عقل، از منظر شریعت عقلانی» پیدا کرده و عمدتاً در بخش «نظرات» وبلاگ آن را مطرح کردند که منجر به برخی پاسخ‌های کوتاه در همان بخش و سپس انتشار مقاله‌ای مفصل‌تر، با عنوان «عقل مستقل از شرع» شد. البته برخی دوستان، باز هم قانع نشدند و پرسش‌های خود را با کمی تغییر، پی گرفتند.

۶- من مدعی نبوده و نیستم که برداشت‌های من از شریعت، همه را قانع می‌کند. اصولاً معتقدم که هر صاحب اندیشه‌ای باید دلایل خاص خود را ارائه کند تا مورد نقد و بررسی قرار گیرد. بسا ممکن است که از نکته‌ای علمی، غفلت کرده باشد و انتقادات آنان از سوی صاحب اندیشه مورد قبول قرار گیرد و پی به

اشتباه خود ببرد. از طرفی هم ممکن است قانع نشود و همچنان به صحت برداشت‌های خود، باور داشته باشد.

گزارش‌های برخی دوستان در مورد «تحقق تناقض» در مطالب پیشین و یا بین آنها با مطالب فعلی، به نظر من قانع‌کننده نبود و همچنان معتقدم که مسیری بدون تناقض را پی گرفته‌ام. البته از توجه و تلاش‌های منتقدان محترم و پی‌گیری‌های آنان ممنون و متشکرم، ولی به اطلاع آنان می‌رسانم که استدلال‌های آنان را کاملاً متوجه شده‌ام و احتیاجی به توضیح بیشتر ندارد. اما متأسفانه آن استدلال‌ها را صحیح نمی‌دانم و به همین خاطر مرا قانع نکرده است تا از سخن خود برگردم. بنابراین گمان می‌کنم که مسیری معقول و منطقی را پیموده‌ام.

۷- می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز با این مطلب مواجه شد. فرض کنیم که تاکنون صاحب وبلاگ «شریعت عقلانی» هرچه گفته و نوشته را کنار گذاشته است. از گذشته در می‌گذریم. اکنون چه می‌توان کرد با اندیشه‌ای که می‌گوید؛

یکم) عقل و شرع را نمی‌توان دو رویکرد متضاد یا متناقض یکدیگر دانست. تمامی اصول اعتقادی و اخلاقی و فقهی، کاملاً عقلانی است و «حجت اولیه»ی آن «عقل» است و تنها در محدوده‌ی «منطقةالفراغ عقل» است که از «حجت ثانویه» یعنی «نقل معتبر شرعی» برای اثبات جزئیات و فروع شریعت، بهره می‌گیرد. حتی معیار و ملاک اولیه برای تشخیص «اعتبار نقل شرعی» نیز «عقل» است. بنابراین، حقیقتاً این دو دلیل (عقل و نقل) در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در «طول» یکدیگرند. هرچند با تسامح در تعبیر، گفته می‌شود: «عقل و نقل، دو دلیل مستقلند» و آن‌ها را در «عرض» یکدیگر قرار می‌دهند.

دوم) «حجیّت عقل» ذاتی است و هیچ شریعت یا دینی نمی‌تواند حجیّت را از عقل، سلب کند. بنابراین، تأیید یا عدم تأیید شریعت‌ها، نقشی در ارزش ذاتی عقل ندارد. احکام الزامی عقل (در نفی یا اثبات) به عنوان «حکم واقعی» شناخته می‌شوند.

سوم) «عقل» اسم «معنی» است مثل «علم» و «فکر». پس اسم «ذات» نیست. یعنی مثل «درخت» یا «میز» نیست که «تشخص» دارد و در عالم واقع و خارج، قابلیّت «لمس و اشاره» را دارد. به عبارت دیگر؛ یک «فرآیند» است و نه یک «فرآورده».

چهارم) موارد سکوت و یا بی‌تفاوتی عقل و «نداشتن حکم الزامی عقل» را با عنوان «منطقةالفراغ حکم عقل»، می‌شناسیم. در این‌گونه موارد است که «نقل معتبر شرعی» راه‌گشاست و «حجت ظاهری» شمرده می‌شود.

پنجم) جزئیات مربوط به بهشت و دوزخ و نحوه‌ی محاسبات الهی در روز قیامت، برخی توصیه‌های جزئی اخلاقی و جزئیات و راه‌کارهای عبادی شریعت(احکام عبادی)، جایی است که عقل در مورد آن‌ها ساکت است. بنابراین، موارد یاد شده، میدان حضور «نقل معتبر شرعی» خواهند بود. البته این حضور، در طول دلیل عقلی قرار می‌گیرد و پس از آن به اعتبار می‌رسد.

جزئیات و راه‌کارهای غیرعبادی شریعت (احکام غیرعبادی) که اکثریت راه‌کارهای عملی زندگی بشر را در بر می‌گیرند، اولاً؛ میدان حضور «اصالةالإباحه عقلیه» است. ثانیاً؛ نقل معتبر شرعی، می‌تواند در محدوده‌ی «منطقةالفراغ عقل» دست به گزینش زده و پیروان خود را به یکی از محتملات معقول و منطقی، الزام کند.

ششم) عدم تحقق «اجماع عقلاء» و باقی ماندن «اختلاف نظر» بین عقلای عالم در اکثر راه‌کارهای عملی زندگی بشر، همچنان ضرورت «حضور شریعت» را برای «دین‌باوران و شریعت‌مداران» کاملاً معقول و منطقی قرار می‌دهد. هرگاه الزامات علمی و عقلی (اجماع‌آور) پدیدار شوند، دین باوران و پیروان شریعت‌های الهی، باید به استقبال آن‌ها بروند و به «نتایج علمی و عقلی» کاملاً ملتزم گردند.

هفتم) هر رویکردی با مشخصات پیش‌گفته، حقیقتاً رویکردی کاملاً «عقلانی» است. حال اگر این رویکرد، مورد قبول «شریعت محمدی»(ص) باشد، که به

گمان من چنین است، طبیعتاً می‌توان آن را به عنوان «شریعت عقلانی» معرفی کرد.

منتظر می‌مانم تا پاسخی در مورد این ادعاها بشنوم یا نقدی علمی را بهره برم که عیوب سخنم را به من بنمایاند و در مسیر رشد و تعالی علمی و عملی، یاریم رساند.

از اینکه سخن به درازا کشید و ملال آور شد، از همه‌ی دوستان و مخاطبان گرامی، پوزش می‌طلبم و برای همه، آرزوی سلامتی، شادکامی و توفیق را دارم. پیروز و سربلند باشید.

خدایا چنان کن سرانجام کار   تو خوشنود باشی و ما رستگار

۲۱مهرماه۱۳۸۷، فریمان

(۱۳)

[باز هم عقل و نقل]

به نام خداوند جان آفرین حکیم سخن در زبان آفرین

رب اشرح لی صدری و یسر لی امری و احلل عقدة من لسانی یفقهوا قولی پروردگارا، سینه‌ام را گشاده گردان و مطلبم را آسان ساز و گره را از زبان و بیانم باز کن تا بیان مرا به خوبی دریابند.

۱- درگیری نظری در بحث «عقل و شرع» که عنوان صحیح و علمی آن «عقل و نقل» است، روزگاران بسیار درازی را سپری کرده است و نزاع‌های کارگشایی را در پیش دارد. هزاره‌هایی از این مقوله می‌گذرد و تنور آن گاه داغ و سوزان بوده است و گاه گرم. ما در میانه‌ی این راهیم و نباید گمان کنیم که به پایان راه رسیده‌ایم. سهم ما از این بحث دراز دامن، می‌تواند قدمی به پیش یا بازگشتی به گذشته باشد و یا در جای خود ماندن و درجا زدن. خدا کند که رفتار ما از نوع «پیشرفت» باشد و نه از دو نوع دیگر.

پرسش‌های دوستان در این فرایند، عمدتاً به پیشرفت بحث کمک کرده است و زوایای گوناگون بحث را مورد توجه قرار داده است. پاسخ‌ها نیز زوایای اندیشه‌ی پاسخگو را آشکار ساخته است، هرچند اطمینان دارم که برخی مخاطبان یا پرسشگران را نیز قانع نساخته است.

۲- در هر بحث علمی، ممکن است یکی از دو طرف «انتقاد کننده و انتقاد شونده» دیگری را قانع کند و ممکن است بدون اقناع، بحث را خاتمه بخشد. در جایی که اقناعی پدید نمی‌آید، دو طرف قضیه بر برداشت خود تأکید می‌کنند ولی از زوایای اندیشه‌ی یکدیگر نیز اطلاع پیدا می‌کنند و می‌فهمند که تفسیر و

تحلیل هر یک در مورد جزئیات بحث، چگونه و مبتنی بر چه معیار و اساسی است. این آگاهی برای هر دو طرف بحث، ارزشمند خواهد بود. خصوصاً در بحث‌های اختلافی پس از آن، هر یک می‌تواند مبتنی بر آگاهی از نظریات پیشین رقیب، دیدگاه وی در مسائل جدیدتر را نیز پیش‌بینی کند و یا نسبت به هماهنگی یا عدم هماهنگی نظریات وی، اظهار نظر علمی کند.

۳- در پاسخ آقای «علی.ف» عرض می‌کنم که؛ نویسنده‌ی «شریعت عقلانی» نیز سعی کرده است که در همین گذرگاه، رهسپر شود و هرگز از سکوت منتقدان نسبت به پاسخ‌ها، گمان «پذیرش کامل دیدگاه‌های خود» را نبرده است. تنها گمانی که برده و می‌برد، این است که «سکوت» نشانگر «روشن شدن دیدگاه پاسخگو نسبت به ابهامات مورد پرسش یا مورد انتقاد» نزد پرسشگر یا منتقد است، که می‌تواند همچنان مبتنی بر «عدم قبول دیدگاه کلی پاسخگو» باشد، هرچند توضیحات و پاسخ‌ها را برای «رفع ابهامات جزئی مورد پرسش» از سخن وی پذیرفته باشد.

وقتی سخن از «رفع ابهام» به میان آورده‌ام، مقصود نه آن است که «ابهام کلی در مورد نظریه‌ی کلی شریعت عقلانی را دفع و رفع کرده‌ام، بلکه مقصود آن است که ابهامات جزئی مورد پرسش را پاسخ گفته‌ام». مثلاً در مورد مقاله‌ی «ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند»، آقای «محمدپور» پرسش‌هایی را با «فرض قبول ادعای عقلانی بودن شریعت» به عنوان «ابهامات موجود در اندیشه‌ی شریعت عقلانی» پرسیده و منتظر جواب بودند. یعنی علیرغم ابهامات کلی در مورد عقلانی بودن شریعت، می‌خواستند توضیح احمد قابل را به صورت جزئی، در این موارد بدانند که؛ «اگر روزی این عقل بتواند به استدلال محکم نشان بدهد که خوردن گوشت خوک هیچ زیانی برای سلامتی آدمی ندارد و عقلاً قابل تجویز است، حکم شریعت را نسخ باید کرد؟ یا اگر این عقل به این نتیجه برسد که مثلاً شراب برای آدمی زیان ندارد (و شاید عملاً قابل اثبات هم باشد)، آن وقت با نص شریعت چه باید کرد؟ این‌ها نمونه‌هایی از سستی‌های استدلال کلی قابل

هستند» و من دیدگاه خود را در مورد این دو پرسش توضیح دادم. آیا اسم این پاسخ را نمی‌توان «رفع ابهام» گذاشت؟!! علاوه بر اینکه لینک ارسالی شما از نظرهای صاحب وبلاگ ملکوت، مربوط به ماه اول سال ۲۰۰۵ میلادی است (که بیش از یک‌ماه پس از آن، متن یاد شده را با «ایمیل» برای من ارسال کردند و در تاریخ ۲۰۰۵/۳/۱ در مقاله‌ی «ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند» پاسخ آن‌ها را داده‌ام) و ظاهراً نمی‌توان آن را به منزله‌ی اظهارنظر ایشان در مورد مسائل اخیر (ماه یازدهم ۲۰۰۸) دانست. شاید هم مراد شما از این نوشته‌ی خویش که؛ «مثلاً متن جدید وبلاگ ملکوت در مورد پست‌های جدید شما که به نظر می‌رسد نظرات امثال مریم خانم را تأیید می‌کند» چیز دیگری باشد که برای من مفهوم نیست.

۴- در خصوص پرسش‌های خانم «مریم...» دو توضیح مفصل در متن وبلاگ شریعت عقلانی و توضیحات متعدد در بخش نظریات را نگاشتم و علاوه بر اینکه پاسخ مفصل، نشانگر احترام شدید به منتقد است، در نگارش متن نیز احترام کامل را در مورد ایشان مراعات کردم. ولی با کمال تأسف، ایشان بدون توجه به توضیحاتم در مورد «وحدت‌های هشت‌گانه» و بیان دیدگاهم در مورد «عدم وجود تناقض» مجدداً و مکرراً سخن خود را تکرار کردند.

در پایان توضیحات مفصل خود (که نشانگر احترام به ایشان و سایر پرسشگران بود) نوشته بودم که؛ «۶- من مدعی نبوده و نیستم که برداشت‌های من از شریعت، همه را قانع می‌کند. اصولاً معتقدم که هر صاحب اندیشه‌ای باید دلایل خاص خود را ارائه کند تا مورد نقد و بررسی قرار گیرد. بسا ممکن است که از نکته‌ای علمی، غفلت کرده باشد و انتقادات آنان از سوی صاحب اندیشه مورد قبول قرار گیرد و پی به اشتباه خود ببرد. از طرفی هم ممکن است قانع نشود و همچنان به صحت برداشت‌های خود، باور داشته باشد. گزارش‌های برخی دوستان در مورد «تحقق تناقض» در مطالب پیشین و یا بین آنها با مطالب فعلی، به نظر من قانع کننده نبود و همچنان معتقدم که مسیری بدون تناقض را پی

گرفته‌ام. البته از توجه و تلاش‌های منتقدان محترم و پی‌گیری‌های آنان ممنون و متشکرم، ولی به اطلاع آنان می‌رسانم که استدلال‌های آنان را کاملاً متوجه شده‌ام و احتیاجی به توضیح بیشتر ندارد. اما متأسفانه آن استدلال‌ها را صحیح نمی‌دانم و به همین‌خاطر مرا قانع نکرده است تا از سخن خود برگردم. بنابراین گمان می‌کنم که مسیری معقول و منطقی را پیموده‌ام».

بنابراین، چیزی در خصوص «تناقض» باقی نمانده بود تا درباره‌ی آن توضیح دهم. من ماندم و اصرار ایشان (و حتی تهمت‌ها و اهانت‌های برخی افراد که در کامنت‌ها موجود است و می‌توانید ببینید) و در نتیجه برای خاتمه دادن به بحثی بی‌نتیجه، آن مطالب را نوشتم. اکنون نیز می‌گویم که؛ من غیر از این توضیحات، برای رفع ابهام دوستانی که همچنان مطالب مرا متناقض یا مبهم می‌دانند، کار دیگری نمی‌توانم بکنم و به ناتوانی خود در اقناع آنانی که قانع نشده‌اند، اقرار می‌کنم.

۵- اینکه فرموده‌اند: شما خود اقرار کرده‌اید که وجود نقل در بخش اخلاق، تنها به عنوان «مؤید» کاربرد دارد و نمی‌تواند به عنوان «حجت» باشد، توضیحاتی را می‌طلبد؛

الف) اساساً وقتی می‌توان از عنوان «مؤید» برای «نقل شرعی» استفاده کرد که «حکم عقل» وجود داشته باشد. بنابراین، در مواردی که حکم عقل وجود دارد و در کنار آن آیات قرآن یا روایات معتبره نیز وجود دارند، نقل شرعی را باید «مؤید» حکم عقل دانست.

ب) در جایی که «منطقة الفراغ حکم عقل» نام دارد و عقل سکوت کرده است، فرض این است که «حکم عقل به صورت خاص، وجود ندارد» (مثل جزئیات احکام و یا راه‌کارهای جزئی اخلاقی) و اگر «نقل شرعی» وجود داشته باشد، عنوان «مؤید» درست نیست، چرا که چیزی وجود ندارد تا این را مؤید آن بدانیم. بنابراین می‌توان «نقل شرعی» را «تبیین کننده و تفسیر کننده‌ی جزئیات احکام کلی عقل» دانست که به معنی «حجیت طولی آن» در «جزئیات» است.

پ) من گفته بودم که: «گرچه حجت ظاهری را که مؤید حجت باطنی است و انگیزه‌ی ثانوی برای نیکوکاری و قانون‌گرایی ایجاد می‌کند نیز در تبیین حقیقت و تشویق نسبت به گزینش یا انذار نسبت به نادیده گرفتن آن، مؤثر می‌دانم». آن عبارات نیز مقصود را می‌رساند. گرچه کسی چنین انتقادی را مطرح نکرده بود تا همان زمان به پاسخش بپردازم ولی از آنجا که اکنون بحث «لفظی» شده است، مجدداً به بازخوانی آن باید پرداخت. به واژگان؛ «حجت ظاهری»، «نیز»، «تبیین حقیقت» و «مؤثر می‌دانم» در متن مورد نقد ایشان توجه کنید. آیا این واژگان رساننده‌ی «حجیت طولی نقل شرعی در تبیین و تفسیر کلیات عقلی، در مقوله‌ی اخلاق نیست؟!!». اینکه گفته شود:«حجت ظاهری را... نیز در تبیین حقیقت... مؤثر می‌دانم» اگر مفهوم «حجیت» ندارد پس چرا آن را «نیز» در تبیین حقیقت، مؤثر دانسته‌ام؟!!

ت) من فکر می‌کردم که این نکات، برای مخاطبان واضح و آشکار است و پس از دو توضیح مفصل در مورد آن، ابهامات در مورد تناقض ادعایی، برطرف شده و احتیاجی به تکرار و گرفتن وقت دوستان ندارد. از طرفی توضیحات من، برخی دوستان را قانع نمی‌کند و شاید این مطلب به‌خاطر «مبانی فکری متفاوت» هر یک از ما باشد، بنابراین از ادامه‌ی بحثی که بی نتیجه‌اش می‌دانستم، منصرف شدم.

۶- باز هم اقرار می‌کنم که؛ من به تبیین و تحلیل دیگری از سخنان پیشین و کنونی خود نرسیده‌ام و دلایل دوستان را برای اثبات تناقض، یا بطلان رویکرد «شریعت عقلانی» قانع کننده نیافتم. بنابراین حق من این است که بر سخن و برداشت خود بمانم و حق همه‌ی کسانی که توضیحات من آنان را قانع نساخته، این است که بر برداشت خود ثابت قدم بمانند. این تفاوت، مانع حفظ احترام نسبت به یکدیگر نخواهد بود.

۷- در اینجا به نکته‌ای دیگر نیز اشاره می‌کنم. اعتقادم به لزوم «حفظ آزادی رقیب» وظیفه‌ای عقلی و شرعی برایم ایجاد کرده است که با دغدغه و وسواس

کامل، از هرگونه اقدامی برای «محروم ساختن رقیب» در حوزه‌ی توان و اختیارات خویش، حتی‌المقدور پرهیز کنم.

گرچه می‌گویند: «وبلاگ، محیطی شخصی است» ولی من آن را رسانه‌ای می‌دانم که برای مخاطبان خویش نیز حقوقی را پدید می‌آورد. بنابراین از «حذف، کنترل و سانسور نظریات دیگران» شدیداً پرهیز کرده‌ام. در همین بحث پیش رو، می‌توانید با مراجعه به بخش نظرات، میزان مشخصی از طعنه‌ها و توهین‌ها را نیز مشاهده کنید. تا جایی که حافظه‌ام یاری می‌کند، از سال ۱۳۸۳ و آغاز هر دو وبلاگ خویش تاکنون، جمعاً ۳ نظریه را حذف کرده‌ام که یکی از آن‌ها به درخواست خود «صاحب نظریه» بود و دیگری «اهانت شدید نسبت به آقای خامنه‌ای» داشت و یکی هم «توهین و جسارت نسبت به مادرم» روا داشته بود. در تمامی این مدت، حتی فحش و توهین نسبت به خود را حذف نکرده‌ام و معتقدم که بهای رسیدن به آزادی، تحمل مشکلاتی از این دست و سوء استفاده‌های برخی افراد نیز هست. به هر حال، دوستان و مخاطبانی هستند که اساساً بخش نظریات را حذف می‌کنند و یا آن را کنترل کرده و سانسور می‌کنند و اجازه‌ی اظهارنظرهای تند و گاه اهانت‌آمیز را هرگز به دیگران نمی‌دهند. خوب است برخی مخاطبان که به این رفتار ناپسند در محیط وبلاگ اقدام می‌کنند، به نتیجه‌ی اعمال خود بیاندیشند و بهانه به دست مخالفان آزادی ندهند تا آنان توجیهی برای اعمال سانسور و محرومیت نداشته باشند.

شاید اکنون و با این توضیحات، حداقل لیاقت انسانی و اسلامی را داشته باشم و به من اجازه داده شود که به «شرح دعای مکارم الأخلاق» بپردازم و آنچه را در جلسات هفتگی برای دوستان فریمانی بیان می‌کنم، خلاصه کرده و به اطلاع دوستان برسانم.

۸- وبلاگ شریعت عقلانی با مخاطبان متفاوتی روبرو شده و می‌شود. برخی دوستان صراحتاً خود را «مارکسیست» می‌دانند و طبیعتاً رویکرد انتقادی آنان «برون‌دینی» است. برخی دوستان معتقد به «سکولاریسم مطلق» و فقه‌زدایی از

زندگی فردی و اجتماعی‌اند. برخی به «سکولاریسم اجتماعی» گرایش دارند و دین و شریعت را صرفاً به رفتارهایی فردی و رابطه‌ی انسان با خدا، فروکاسته‌اند. عده‌ای نیز از «معتقدان دو آتشه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه»اند و یا افرادی نیز نوعی «طالبانیسم» را مورد نظر قرار داده‌اند. «سلفی‌ها» و برخی «نو اندیشان مذهبی» نیز سری به این وبلاگ می‌زنند و بالاخره تنوع افکار و اندیشه‌های مراجعان، توقعات مختلفی را بر می‌انگیزد و این نکته از نظر نویسنده‌ی شریعت عقلانی دور نمانده و نمی‌ماند.

در این میان برخی افراد فاقد مبنا و اعتقاد خاص نیز هر از گاهی به این محیط می‌آیند و گاه مطلبی نیز می‌نگارند که در آرشیو نظریات می‌توان آن‌ها را مشاهده کرد. تفاوت سطح علمی مراجعان نیز امری آشکار است و نباید از دشواری نوشتن و توضیح دادن در این محیط، فراموش کرد. این رسانه‌ی نسبتاً عمومی، با توقع‌های بسیار متفاوت، دست نویسنده را می‌بندد و او را مجبور به بیان اموری می‌کند که گاه با برخی رویکردهای تخصصی سازگار نیست و تنها در صورت نقد یا پرسش، مجبور به توضیحات تخصصی می‌شود. امیدوارم بتوانم بیان خود را در همه حال به گونه‌ای قرار دهم که با ساده‌ترین شکل با مخاطب رابطه برقرار کند و راه تفاهم را بپیماید.

۹- من هیچگاه ادعا نکرده‌ام که در همه‌ی مباحث علمی و فلسفی، متخصص و اهل‌نظر هستم. همیشه به دانش محدود خویش اقرار کرده‌ام ولی در حوزه‌ی «معارف شریعت محمدی»(ص) اجمالاً تخصص دارم. طبیعی است که مطالب مرتبط با این بخش از معارف دینی را در حد توان خود مطالعه و نقد کرده و یا درباره‌ی آن‌ها اظهار نظر کنم. محدودیت فردی (زمانی، کاری و فرهنگی) نیز گاه مانع از توجه جدی‌ام به مطالبی می‌شود که فرد یا گروهی از دوستان، آن را با اهمیت می‌شمارند ولی در اولویت کاری من قرار ندارد. به هر حال، معتقد به «ضرورت مدیریت ذهنی و فکری» هستم، هرچند ممکن است در اجرایی کردن آن، مدیر موفقی برای ذهن و فکر خود نباشم.

۱۰- اکنون به چند پرسش آقای «پویا» می‌پردازم تا در حد توان خود، پاسخ لازم را بدهم. ایشان سه مطلب را در طول هم پرسیده‌اند و نوشته‌اند که؛

«چند سؤال از ایشان داشتم که امیدوارم پاسخ آن را مرقوم فرمایند:

اول با توجه به مطالبی که عرض کردم گفتم که اجماع بر روی نظریات علمی (و از آن بدتر حقوق و اخلاق و متافیزیک) به هیچ‌روی بر روی پایه‌های فولادی قرار ندارند و شکننده‌تر از آنند که به نظر می‌آید. با توجه به این مطلب آیا ایشان هنوز اجماع بشری را قابل تبعیت می‌دانند؟

دوماً چنانکه قبلا هم متذکر شدم، اگر بتوان تبعیت از نقل معتبر را در حوزه منطقه الفراغ و در حوزه خصوصی برای مؤمنان پذیرفت، راه‌کار ایشان برای حوزه عمومی (که با وجود ادیان و مذاهب گوناگون و حتی بی‌دینان، متکثر است) چیست؟ آیا ایشان تبعیت از رأی اکثریت را در حوزه عمومی برای مؤمنان جایز می‌دانند؟ و اگر آری بر اساس چه دلایلی؟

سوماً دقیقاً منظور ایشان از اجماع چیست؟»

در پاسخ ایشان باید بگویم که؛

یکم) نظریات علمی پذیرفته شده در مجامع علمی جهانی، تا هنگامی که بطلان آن‌ها ثابت نشده باشد، تعیین کننده‌اند و باید رویکردها را بر اساس آن‌ها تنظیم کرد. اینکه ممکن است در آینده بطلان آن‌ها ثابت شود، دلیل و حجتی برای نادیده گرفتن نتایج آن‌ها در زمان حال، به شمار نمی‌آید. بنابراین احتیاجی به پایه‌های پولادین نیست و همین که نظریات یاد شده، اصول و قواعد شناخته شده‌ی علمی را رعایت کرده باشند، دلیل کافی بر لزوم پیروی از نتایج آن‌ها را فراهم می‌کند. بیایید فرض را بر «عکس قضیه» بگذاریم. نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید این خواهد بود که؛ «می‌توان برخلاف نظریات علمی پذیرفته شده در مجامع علمی جهانی، رفتار کرد و قبل از اثبات بطلان آن نظریات، می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت و از نظریات غیر علمی و غیر منطقی، پیروی کرد».

«نامطلوب بودن اعتماد به نظریات غیر علمی و غیر منطقی» امری همیشگی و دائمی است و اختصاص به فرهنگ خاصی ندارد. از سوی دیگر، تردیدی در «مطلوب بودن فرا زمانی و فرا مکانی اعتماد به نظریات علمی و منطقی» وجود ندارد. برفرض که فردا و فرداهای زندگی بشر، رویکردهای علمی، نتایج متفاوتی را تجربه کنند. اطمینان داریم که اگر امروز را مبتنی بر توانایی‌های علمی زمان خود بنا کنیم، هیچ خردمندی در آینده، رویکردهای ما را تقبیح نخواهد کرد و در پیشگاه خدا و خردمندان جهان، رو سپید خواهیم بود. دلیل اصلی چنین رویکردی، «حجیت ذاتی علم» است، یعنی اثبات حجیت آن، احتیاج به دلیل دیگری ندارد و از «نفس علم» ناشی می‌شود. در اینجا مقصود از علم، گزاره‌ای است که در برابر «جهل» قرار می‌گیرد و هیچ عاقلی تأیید نمی‌کند که علم را وانهاده و بر اساس جهل، عمل کنیم.

شاید مفاد مکرر این آیه‌ی قرآنی که می‌گوید: «خداوند از هیچ موجودی، بیش از توان او، مسؤولیت نمی‌خواهد= لایکلف الله نفسا إلاّ وسعها» نیز همین باشد که «توان علمی و عقلانی هر فرد و هر نسلی، معیار محاسبه‌ی رفتار او خواهد بود». پس هیچ عذری برای گزینش رویکردهای غیر علمی و غیر منطقی، عقلا و نقلا وجود ندارد.

دوم) به گمان من، در امور اختلافی بین عقلاء، پیروان هر شریعتی، باید از «رویکرد عقلانی مورد تأیید شریعت خود» پیروی کنند. بنابراین، یهودیان باید به آموزه‌های عقلانی شریعت موسی(ع) عمل کنند و مسیحیان باید به آموزه‌های عقلانی شریعت عیسی(ع) عمل کنند. پیروان شریعت محمدی(ص) نیز باید به آموزه‌های عقلانی شریعت خویش، عمل کنند. این سخن صریح قرآن کریم در آیات ۳۸ تا ۴۲ سوره‌ی مائده است که جزو آخرین آیات نازل شده در ماه‌های آخر عمر پیامبر اسلام(ص) بوده است.

با اتکای به همین ملاک، بودائیان و زرتشتیان و صابئیان نیز به آموزه‌های شرایع خود باید عمل کنند. آنانی که به هیچ شریعتی معتقد نیستند و یا به خدا اعتقاد ندارند هم باید به مقتضای علم و منطق پذیرفته شده از سوی عقلای مجامع خود

عمل کنند و اگر همه‌ی این‌ها در سطح بین‌المللی می‌خواهند با هم همکاری و همیاری داشته باشند، باید بر اساس «مشترکات علمی و منطقی همه‌ی رویکردها» رفتار کنند. در جایی که «لزوم وحدت جوامع بشری» به عنوان «اصل موضوعی» پذیرفته شده باشد و به‌خاطر پراکندگی دیدگاه‌ها و نظریات مختلف، «وفاق و اجماع عمومی» ممکن نباشد، عقلاً و شرعاً باید به «رأی اکثریت» ملتزم شد چرا که «التزام به رأی اقلیت» از نوع «ترجیح مرجوح» خواهد بود که «عقلاً قبیح و شرعاً حرام» شمرده می‌شود.

قرآن کریم درباره‌ی «اتحاد ملل مختلف» آنان را به تأکید بر «مشترکات» دعوت کرده است و از پرداختن به مسائل اختصاصی، پرهیز داده است (قل یا أهل الکتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا و بینکم ألاّ نعبد إلاّ إیّاه و لانشرک به شیئا و لایتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله).

البته ریشه‌ی «اعتماد به عقل و خرد بشر» در منطق الهی، چیزی جز «مبتنی بودن فطرت بشر بر تشخیص کلی خیر از شر» (فألهمها فجورها و تقواها) نبوده و نیست. «وجدان عمومی بشر» مبتنی بر شناخت خوبی‌ها از بدی‌ها است و «اصول اخلاقی» بین تمامی آحاد بشر یکسان است. اگر اختلافاتی بوده و هست (که بوده و هست) در جزئیات و راه‌کارهای تأمین خیر و نیکی، و دوری گزیدن از شر و ناپسندی است.

سوم) دایره‌ی «عقل عرفی» را در محدوده‌ی شرایع الهی، باید متناسب با «ادعای شریعت» قرار داد. اگر شریعت محمدی(ص) خود را شریعتی جهانی و مبتنی بر عقل و سیره‌ی عقلاء می‌داند، باید مقصود او از عقل عرفی و سیره‌ی عقلاء، «عقلای جهان» باشد و نه منحصر به عقلای حجاز، یا ایران و عراق و یا خاور میانه. در احکام اجتماعی این شریعت، که مبتنی بر «امضای سیره‌ی عقلاء» بوده و هست، طبیعتاً «سیره‌ی عقلای مورد خطاب شریعت» ملاک بوده و باید باشد. نمی‌توان سیره‌ی عقلانی بخش خاصی از جهان را بر سیره‌ی سایر بخش‌ها، ترجیح داد و دیگران را «بدون تبیین دلیل ترجیح» به وانهادن سیره‌ی عقلانی خود

و ترجیح سیره‌ی دیگری، وادار کرد. تنها در جایی که دلیلی برای ترجیح وجود داشته باشد، عقل و نقل بر لزوم پیروی از آن دلالت می‌کنند.

شاید مفاد «عدم برتری عرب بر عجم و بالعکس» که در بیانات پیامبر گرامی(ص) مکرراً آمده است (لافخر لعربی علی عجمی و لا لعجمی علی عربی)، به مفهوم «لزوم هماهنگی با سیره‌ی همه‌ی ملل به گونه‌ای یکسان» باشد چرا که ترجیح یک فرهنگ بر دیگری، عملاً به تفاخر و تحقیر می‌انجامد و اگر بدون برتری علمی و منطقی در محتوا، چنین ترجیحی برای فرهنگ و سیره‌ی اعراب بر غیر آنان قائل شوند، عملاً راهی غیر منطقی و برخلاف رویکرد شناخته شده در سیره‌ی نبوی(ص) پیموده خواهد شد. البته سیره‌ی عقلاء مبتنی بر این است که؛ در مسائل فردی که اصطکاکی با حقوق دیگران ندارد، ملاک اصلی برای عمل، فهم و درک شخصی و فردی است. در برخی مسائل اجتماعی که دایره‌ی تأثیر آن محدود است، ملاک اصلی برای عمل، «تشخیص جمعی کسانی است که در محدوده‌ی تأثیر آن حکم قرار می‌گیرند». چنانکه در محدوده‌ی منافع خاص یک ملت یا یک کشور، اصل بر ملاک بودن تشخیص عقلای آن ملت و آن کشور برای تصمیم‌گیری خواهد بود.

در مسائل اجتماعی مربوط به نوع انسان و روابط انسانی یا روابط آدمیان با سایر پدیده‌های هستی، ملاک اصلی برای تصمیم‌گیری، «تشخیص جمعی تمامی عقلای بشر» است که در نوشته‌های خود مکرراً از آن با عناوینی چون؛ «عقلانیت مشترک» یا «اجماعیات عقلانی» یاد کرده‌ام. البته در موارد اختلافی مربوط به سرنوشت عمومی بشر، حق اعتماد به برداشت‌های اختصاصی را برای ملل و فرهنگ‌های گوناگون بشری، حتی‌المقدور باید به‌رسمیت شناخت و در مواردی که «تصمیم‌گیری و اقدام متحد جهانی» ضروری باشد، ملاک معتبر آن، رأی اکثریت عقلای جامعه‌ی جهانی خواهد بود.

حال در مسائل عمومی بشری و در جایی که عقلای جوامع مختلف بشری بر آن اتفاق‌نظر پیدا کرده، و نتایج این اتفاق را تبدیل به معاهدات بین‌المللی کرده باشند، به عنوان «اجماعیات عقلانی» برای همه‌ی آدمیان «لازم الاتباع» بوده و

راه‌کارهای مخالفی که از ظواهر شریعت استنباط شده و می‌شود، عقلاً مرجوح واقع شده و پیروی کردن از آن‌ها ممنوع خواهد بود.

این تصوری است که من از «اجماع عقلاء» یا «حجیّت سیره‌ی عقلاء در هر زمان» داشته و دارم. تخلف از سیره‌ی عقلاء در امور عمومی بشر، «عملاً ممنوع» است، هرچند «مخالفت علمی با آن کاملاً مجاز خواهد بود» تا در صورت کشف خلاف، راه تصحیح نظر و رفتار بر آدمیان مسدود نشود.

طبیعی است که هرچه دایره‌ی «سیره و اجماع عقلاء» تنگ‌تر و کوچک‌تر شود، راه برای اظهارنظرهای صاحب‌نظران و از جمله مفسران شرایع الهی بازتر و گسترده‌تر خواهد شد و هرچه این اجماعیات کمتر باشد، گستره‌ی حضور شرایع و گزینش‌های عقلانی آنان بیشتر خواهد شد.

در گذشته‌ی جهان، کمترین اتفاق‌نظر را در سطح بین‌المللی شاهد بوده‌ایم و بیشتر نظاره‌گر اختلافات و درگیری‌های شدید فرهنگ‌های مختلف بوده‌ایم. اکنون راه بر همکاری‌ها و همسخنی‌های بین‌المللی باز شده است و روند «جهانی‌شدن» و تصمیم‌گیری‌های جمعی بشری رو به افزایش است. باید تلاش کرد که تصمیم‌های سازمان‌های بین‌المللی، علمی و منطقی باشند و حقیقتاً در پی کشف و تصویب راه‌کارهای مناسب برای رفع مشکلات جامعه‌ی بشری باشند. باید از غلبه‌ی احساسات زودگذر بر تصمیم‌ها، پیشگیری شود و از ظلم و تبعیض در مصوبات، شدیداً پرهیز گردد. البته بازنگری در ساختارهای مجامع بین‌المللی نیز ضروری است که باید با ملاک‌های منطقی، به آن اقدام شود.

امیدوارم این توضیحات (که در گذشته نیز به برخی از آن‌ها اشاره کرده بودم) ابهامات سخنم را برطرف کرده باشد.

با تشکر از مخاطبان گرامی و آرزوی توفیق و تندرستی برای همه.

۱۵آذرماه۱۳۸۷، فریمان

ضمائم:

نقدها

(۱)

اندیشه‌های تازه درباره شریعت و عقلانیت

مهدی جامی

بی‌بی‌سی فارسی، ۲۴دی۱۳۸۳

احمد قابل از نو اندیشان فقه شیعه به تازگی حاصل پژوهش‌های خود را درباره رابطه شریعت و عقلانیت در وبلاگ شخصی‌اش منتشر کرده است. این اندیشه‌های جسورانه می‌تواند انقلابی در شیوه دخالت دین در زندگی فردی و اجتماعی ایرانیان شیعه ایجاد کند.

احمد قابل این روزها پس از مدت درازی کشمکش سیاسی و تجربه زندان، برای فرار از تنگناهای اجتماعی و فشارهای سیاسی ایران در تاجیکستان اقامت گزیده است. او در سلوک فکری خود برای رسیدن به مجموعه دستاوردهای تازه در فقه شیعی که بسیاری از احکام را دچار دگرگونی می‌کند، از پیوند عقل و شرع که از بنیادی‌ترین اندیشه‌های پایه در فقه است صورت‌بندی تازه‌ای عرضه کرده است.

او در بیان سلوک فکری خود می‌نویسد: "من انکار نمی‌کنم که از مسیر «شرع»، به محوریت «عقل مستقل» رسیده‌ام. یعنی در ابتدای تحصیل، مثل بسیاری از طرفداران نظریات رایج، گمان می‌کردم که «عقل شرعی، عقل مستقل از شرع نیست، بلکه عقل مستفاد از شرع است و تنها در منطقة الفراغ شرع، حق اظهار نظر دارد». ولی اقرار می‌کنم که پس از تحصیلات بیشتر وکامل‌تر و بررسی دقیق‌تر متون دینی (قرآن و مجموعه عظیم روایات شیعی و سنی) به این نتیجه رسیدم که: خدای سبحان و صاحب شریعت و اولیاء خدا، با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت مستقل باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است و حجت ظاهری (پیامبران الهی) و شرایع آنان، تنها در منطقة الفراغ عقل، حق

اظهار نظر مستقل رادارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند."

"شرع جایی می‌آید که حکم عقل نباشد"

به زبان ساده غیر فنی، آقای قابل یک اصل اجتهادی را وارونه کرده و بر پایه تازه‌ای قرار داده است. او می‌گوید تاکنون اصل این بود که از عقل باید در جایی استفاده کرد که شرع ساکت باشد و حکمی نداشته باشد، اما با وارونه کردن آن به این نتیجه رسیده که از شرع باید در جایی بهره برد که عقل را به آن راهی نیست یا در آن ساکت است و در باقی موارد حکم همان حکم عقل است.

استدلال او بر این پایه است که "عقل حجت اصلی است و شرع حجت ثانوی." و نتیجه می‌گیرد که چون بی‌تردید "در هر پدیده‌ای، باطن اصل است و ظاهر باید در خدمت باطن باشد" پس آنچه در دین اصل است عقل است نه نقل که پایه شرع دانسته می‌شود. وی البته معترف است که از دیدگاه دینی "نمی‌توان هر ادعای اثبات نشده به نام علم و عقل را مطلق کرد و بدون دلیل قانع‌کننده، چیزی را پذیرفت". اما شریعت نمی‌تواند به احکامی تن دهد که "با تمامی رویکردهای عقلانی مخالفت داشته باشد".

(متن کامل نظرات احمد قابل را در اینجا بخوانید.)

او می‌گوید: آنچه من برداشت کرده‌ام و تا هنگامی که کسی مرا به بطلانش قانع نکند، به آن ملتزم خواهم بود این است که در تمامی اصول و فروع شریعت، محوریت و حجیت عقل، جاری و ساری است و شریعت، تنها در «منطقة الفراغ حکم عقل» (جایی که عقل حکمی ندارد یا نمی‌تواند به حکمی برسد مثل عبادات) حق تشریع و گزینش دارد.

بنابرین احمد قابل یکباره تمام دستگاه فقهی را تحت کنترل عقل در می‌آورد. او از اینکه فقها تاکنون در بسیاری موارد برخلاف عقل رفته‌اند تا ظاهر احکام را حفظ کنند اظهار تأسف می‌کند.

گسترش دادن دایره مجازها، محدود کردن دایره ممنوعات

نتایجی که احمد قابل از این دگرگونی در نوع استباط فقهی می‌گیرد بسیار جسورانه و در مواردی شگفت آور است. اولین نتیجه‌گیری عام او آن است که با چنین رویکردی به فقه و شریعت بشر تمام توانایی‌های خود را احضار می‌کند و هیچ مرز و محدودیتی جز بر مبنای شرع عقلانی برای او وجود ندارد.

او نتیجه حاصل از این روش را "مباح و مجاز بودن تمامی بهره‌مندی‌های بشر از توانایی‌های طبیعی خود و امکانات موجود در طبیعت و جهان هستی" می‌داند مگر "مواردی که مبتنی بر دلایل اطمینان‌آور عقلی و شرعی ممنوع شده باشد".

به زبان دیگر، «اصل بر مجاز بودن همه چیز است به‌جز مواردی خاص و محدود که با دلیل اطمینان‌آور، ممنوع بودن آن ثابت شده باشد.»

او در اینجا یک اصل دیگر را نیز وارونه می‌کند. چرا که اصل برای بسیاری از فقها تاکنون بر ممنوعیت بوده است: «اصل بر ممنوع بودن همه چیز است به‌جز مواردی که با دلیل اطمینان‌آور، مجاز بودن آن ثابت شده باشد.»

اما او نظرش درست برخلاف این اصل آن است که همه چیز مجاز است مگر خلاف آن با دلیل ثابت شده باشد. احمد قابل می‌گوید او در اعتقاد به چنین رویکردی در فقه تنها نیست و افراد متعددی "از عالمان واقع‌گرای شریعت" با او اظهار هم‌دلی کرده‌اند، "ولی نوبت به بیان مصادیق که می‌رسد، این همراهان تقلیل می‌یابند و یا سکوت و عدم همراهی را (علیرغم قبول) ترجیح می‌دهند که ناشی از «شدت تقیه» است."

ولی او خود فهرستی طولانی از تغییر احکام در اثر این تغییر نگرش به دست می‌دهد تا مصداق‌های عینی عقلانی کردن شریعت را به دست داده باشد.

او تأکید می‌کند که این احکام "علی‌رغم تفاوت در نتیجه، کاملاً مبتنی بر ادله عقلی و نقلی قرآنی و روایی خصوصاً روایات معتبر شیعی است".

نمونه‌های تغییرات در احکام

نوع نگاه احمد قابل بسیاری از احکام جزایی شریعت را به طور طبیعی تغییر می‌دهد و کنار می‌گذارد. از آن میان قابل مجازات ندانستن "ارتداد" بسیار قابل توجه است. از میان دیگر تغییرات در احکام، مجموعه احکام مربوط به زنان از حجاب تا طلاق و حق قضاوت و مدیریت دگرگون می‌شود. در واقع در این نگاه، دین یک دین حداقلی است که کمترین دخالت را در زندگی بشر دارد نه حداکثر دخالت را. حرمت به انسان و اتکا به دانش‌های روز و استناد به عقل، پایه احکام و نظرات چنین دینی است. گزیده‌ای از این تغییرات را در اینجا می‌آوریم:

۱. واجب نبودن نماز آیات و اتکا به نظریات کارشناسان نجوم (ژئوفیزیک) در چند و چون اثبات اول ماه.

۲. اشتراک دختر و پسر در سن بلوغ (در صورت عدم بروز علائم طبیعی بلوغ) برای عبادات و تعیین سن مشخص و مشترک در موارد حقوقی و جزایی.

۳. تقلیل نجاسات به موارد آلوده کننده و تغییر مطهرات، به تبع آن (مبتنی بر بازنگری در پدیده‌های آلوده کننده و پاک کننده بر اساس یافته‌های علمی).

۴. عدم نجاست ذاتی انسان (با هر عقیده و مرام) و لزوم احترام به همه‌ی آحاد بشر.

۵. آزادی بشر در انتخاب یا وانهادن عقیده به صورت مستمر، مبتنی بر استدلال در حد توان هر فرد. منتفی شدن حکم «ارتداد» به عنوان یک حکم سیاسی و مصداقی برای مقابله به مثل، که یادگاری ازدوران «جنگ‌های اعتقادی»ای بود که بعدها در قالب جنگ‌های صلیبی آشکار شد.

۶. حرمت ترور و درگیری‌هایی که منجر به خسارت دیدن بی‌گناهان می‌شود. هرگونه آدم‌ربایی یا بمب‌گذاری و رفتارهایی از این قبیل، جز در وضعیت جنگی و در مورد افرادی که با سلاح به حقوق آدمیان تهاجم کرده‌اند.

۷. جواز بهره گرفتن از حیوانات حلال گوشتی که غیر مسلمان آن را برای عرضه به بازار محصولات خوراکی، ذبح کرده است.

۸. مجاز بودن معاملات جدید، که سابقه‌ای در گذشته تاریخ نداشته‌اند و عقلانی و منطقی شمرده می‌شوند مثل برخی انواع بیمه و معاملات بانکی و بورس و استصناع.

۹. معتبر و مشروع بودن «نکاح معاطاتی» در ازدواج موقت. و مشروع بودن ازدواج موقت دخترانی که به بلوغ رسیده و دارای رشد فکری‌اند، با شرط عدم انجام عمل زناشویی (که از آن به عنوان صیغه‌ی محرمیت نام برده می‌شود و سایر بهره‌های جنسی، غیر از عمل زناشویی را مجاز می‌گرداند) بدون اجازه‌ی پدر. البته گرفتن اجازه از پدر یا مادر مستحب است و در برخی مجامع (مثل ایران، که با حیثیت اجتماعی خانوادگی سر و کار دارد) عقلاً وعرفاً لازم است.

۱۰. مجاز بودن ازدواج با پیروان شرایع الهی و هر انسانی که حق‌طلب و ملتزم به مبانی عقلانی و منطقی است و از تحمیل باورهای خود به دیگران پرهیز می‌کند. البته ازدواج با هم‌کیشان خود اولویت دارد.

۱۱. مجاز بودن زنان برای قضاوت، افتاء و مدیریت جامعه.

۱۲. عدم وجوب پوشش سر و گردن برای زنان و لزوم یا اولویت رعایت عرف در این مورد.

۱۳. عدم وجود حق ویژه برای فقیهان در مورد حکومت و مدیریت جامعه و حرمت تصدی مناصب تخصصی اجتماعی از سوی کسانی که دانش لازم برای تصدی را ندارند.

۱۴. عدم نجاست مشروبات الکلی، علیرغم حرمت نوشیدن آن.

۱۵. حرمت لعن مؤمنین و از جمله خلفای راشدین.

۱۶. پذیرش شهادت زنان در تمامی مسائلی که حضور آنان در عرض حضور مردان قرار دارد و عدم تفاوت ارزش شهادت ایشان با مردان

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/۰۵۰۱۱۳/۰۱/۲۰۰۵_mj-qabel-new-approach.shtml

(۲)

حکم شرع حکم کیمیا

مهدی جامی

ملکوت، ۲۵دی۱۳۸۳

به نظرم کشفی اتفاق افتاده است در این حرف‌های احمد قابل. واقعاً اغراق نیست که بگویم آنچه او در رابطه شریعت و عقلانیت پیدا کرده اگر مهمترین کشف در فلسفه فقه نباشد یکی از مهم‌ترین آن‌هاست. نمی‌گویم مهمترین کشف تاریخ فقه است چرا که می‌دانم فقه ما تا همین قرن چهاردهم هجری هنوز مشکلی را که برای پاسخ به آن احمد قابلی لازم باشد نمی‌شناخت. در آسودگی سنت غرق بود.

نه فقه که همه چیز ما. اما از زمانی که طالقانی‌ها پیدا شدند و دغدغه نوسازی دینی مطرح شد آنچه احمد قابل طرح کرده است کسی به این روشنی بیان نکرده بود.

حتماً کوشش‌های همه نواندیشان دینی از طالقانی تا مجتهد شبستری در کار احمد قابل سهمی دارد و نشانی. اما آن صورت‌بندی عقل و شرعی که او مطرح می‌کند کاملاً تازه است. به قول مورخان تاریخ معنوی بشر: اندیشه‌ای آشنا اما متفاوت.

آشنایی‌اش از تاریخ این تلاش می‌آید. تازگی‌اش از تفاوتی که در معانی و بیان دارد. خروج از درماندگی با دلیری اندیشه احمد قابل چندان شناخته شده نیست.

مثلاً در حد یک فقیه صاحب کرسی یا یک مرجع یا حتی یک متفکر دین‌شناس مطرح. می‌دانم. اما این مهم است؟ فکر نمی‌کنم. عصر غول‌ها گذشته است. امروز بی‌مرکزی در همه جا هست. از هر جایی می‌توان انتظار ایده‌های درخشان داشت. مهم این است که احمد قابل صلاحیت حرفی را که می‌زند دارد. او سال‌ها در متون دینی و فقهی غوطه خورده است. بدون چنین غوطه زدن در اعماق این متون تو بر تو امکان هم نداشت که گوهری درخشان مانند این که یافته پیدا کند. این که

ایده‌های بزرگ و بنیادین را حتماً باید آدم‌های بزرگ و سرشناس مطرح کنند کلیشه‌ای است که محل پذیرش ندارد.

شاید احمد قابل دیگر هیچ چیز مهمی هم ننویسد. ممکن هم هست که او نشان‌گر آغاز عصر تازه‌ای در ارتباط با رهبران دینی باشد و خود به یکی از چنین رهبرانی تبدیل شود. کسی نمی‌داند. آنچه می‌دانیم اندیشه‌ای است که اکنون در برابر ما گشوده شده است. این فصل مهمی از فقه شیعی را ورق می‌زند. چیزی پایان یافته است و چیزی تازه در برابر ماست.

احمد قابل ۲۵ سال درماندگی فقهی را با یک اندیشه دلیرانه حل کرده است. تمام تاریخ انقلاب به‌ویژه پس از پایان عصر غولی مانند آیت‌الله خمینی، تاریخ اصطکاک احکام ظاهرگرای مستند به شرع با عقل مدیریت اجتماعی و دستاوردهای بالنسبه عمومی و جهانی آن بوده است.

ما ایرانیان با گوشت و پوست و استخوان خود این اصطکاک را حس کرده‌ایم و می‌شناسیم. تمام عقلا نیز در کار گشودن راه عقل بر شرع و شریعت‌مداران بوده‌اند. در این میان همه حیران بوده‌ایم که آخر این چه ستیزی است با عقل در جامعه ما؟ وارونه کردن هرم عقل و شرع احمد قابل یکباره این ستیز را حل کرده است. حتی سروش با تز قبض و بسط نتوانست حوزه را دچار قبض و بسطی درخور کند. شاید چون به اندازه کافی خودی نبود. در حوزه سنت‌های دینی ما حرف هیچ‌کس بدون آشنایی دادن معتبر نیست.

حوزه نشان داد که مدرن می‌شود اما مدرنیسم‌اش نیز در حد چوب و سنگ و سخت افزار است. منهای گروهی از نواندیشان که بر کناره ناچار می‌رفتند همه نوسازی‌های حوزه در قم و مشهد و اصفهان و کجا و کجا ذهن‌ها را نو نکرد.

کتاب‌ها از چاپ سنگی به چاپ سربی و حروفچینی گذر کردند اما متن‌ها همان بود و دست‌نخورده ماند. حتی مفاهیم کتاب‌آرایی مدرن هم برای انتشار همان آرای کهن به‌کار گرفته شد.

آن بخشی از تحولات اجتهادی هم که خارج از حوزه اتفاق افتاد به دلایل سیاسی و نیازهای سیاسی بود و از چشم حوزه اصیل تلقی نشد و نمی‌شود. تمام نوآوری‌های مراجعی مثل آیت‌الله منتظری یا صانعی و یا خود آیت‌الله خمینی هم هنوز در سپهری است که نسبت به نگره بنیادین احمد قابل در فضای همان سنت چندصدساله نفس می‌زند. همان که رهبر انقلاب از آن به فقه جواهری یاد می‌کرد.

احمد قابل مثل هر متفکر اصیل دیگر به وارسی اصول می‌پردازد و در صورت لزوم به وارونه کردن آن‌ها. گوهر سخن او این است که تا به حال می‌گفتیم عقل در منطقه آزاد شرع قرار می‌گیرد و اگر حکم و سخن شرع را نیافتیم به عقل رجوع می‌کنیم. اما حال باید بگوییم این شرع است که در منطقه آزاد عقل قرار می‌گیرد. یعنی اگر عقل به حکمی نرسید به شرع مراجعه می‌کنیم (با تفصیلی که خود او داده و من اینجا تکرار نمی‌کنم). این یک کشف دگرگون کننده است.

حکم شرع حکم کیمیا

تمام تلاش ما پس از انقلاب برای یافتن حکم شرع بوده است. کافی است به پسوند اسلامی در بسیار امور از جامعه‌شناسی تا اقتصاد و بانک و مجلس و کجا و کجا بنگرید. یعنی حتی آنجا که ظاهراً شرع حرفی و ادعایی ندارد یا اصولاً مسأله جدید است ما تلاش کردیم سخن شرع را بیابیم. ادعا کردیم که شرع برای همه چیز حکم دارد. فقط باید آن را پیدا کرد. مجموع استفتاها از مراجع مؤثر دینی در این ۲۵ ساله شاید برابر ده قرن سؤال اجداد ما مسلمین باشد! اما همه به‌زودی دانستند که این رهبران مذهبی لزوماً سر از همه چیز درنمی‌آورند. از نظرات آنها نه اقتصاد تازه‌ای درمی‌آید نه سیاست تازه‌ای نه مدیریت و فرهنگ و تربیت تازه‌ای. آن‌ها چیزی جز متون شرعی که در اختیار دارند و می‌شناسند نمی‌دانند. گناهی هم نبود. اگر بود جای دیگر بود. طلب روزی ننهاده کردن و از حوزه شریعت‌مدار چیزی خواستن که در انبان او نبود.

احمد قابل این انرژی متراکم را رها کرده است تا همه، و نه تنها حوزویان، در آن سهم گیرند و حوزه را از چیزی که برایش روزی ننهاده بوده نجات داده است

(وقتی کسی یا نهادی از عهده کاری برنمی‌آید اصرار و تقویت و خواهش و برنامه‌ریزی بی‌فایده است. اصل راهنما را باید دیگر کرد و روش کار را). اما مهم‌ترین جنبه از کشف او، آزادسازی انرژی عظیم مردمی است که بین دین خود و دنیای خود باید معمولاً به وانهادن دین تن دهند.

او در نتایجی که از کشف خود در احکام می‌گیرد نیز این انرژی عظیم را رها می‌کند و ما را به فهم تازه‌ای از دایره شرع و عقل می‌رساند. در این فهم تازه ما درکی مطابق با زمان از دین پیدا می‌کنیم. دینی که سرکوب‌گر نیست بلکه راه‌گشاست. دینی در خدمت انسان. دینی که در آن هیچ امر خلاف عقلی رخ نمی‌دهد. دینی که در آن کشمکشی عظیم میان انسان و خدا وجود ندارد.

یخرجون من کدام دین‌الله افواجا

به یک معنا درست است که هر چه از تنش اجتماعی در این سال‌ها تجربه کرده‌ایم از دین بوده است. دینی که می‌خواهد بر همه چیز ما مسلط شود. دینی که می‌خواهد ما را به‌شکل خود درآورد و اگر نتوانست ما را طرد می‌کند. ما سال‌هاست که می‌بینم به قول مهندس بازرگان مردمان برخلاف آیه "یدخلون فی دین‌الله افواجا" به "یخرجون من دین‌الله افواجا" رو آورده‌اند. احمد قابل گوهر این خروج فوجافوج را نشان می‌دهد. هیچ خردمند بیداری این خروج را نتیجه سالمی برای روش دین نمی‌شمارد. اگر آینده‌ای برای دین باشد به نظر نمی‌رسد از راهی جز آنچه او نشان داده است بگذرد: شریعت عقلانی. گستردن دایره مجازها و محدود ساختن دایره دخالت‌ها و ممنوعیت‌ها و محرمات. دین حداقلی. دینی که با خرد جمعی ما ستیزه فرو نهاده باشد. احمد قابل امروز صدایی تنهاست. اما صدای او به‌زودی منتشر خواهد شد.

http://sibestaan.malackut.org/archives/۰۱/۲۰۰۵/post_۲۴۶.shtml

(۳)

تصویر شریعت در قابی از عقل، بر دیوار زمان؟

داریوش محمدپور

ملکوت، ۲۶دی۱۳۸۳

به‌تازگی احمد قابل سخنانی در باب شریعت و عقلانیت در بلاگ شخصی‌اش نگاشته است که صاحب سیبستان را به نوشتن یادداشتی تأمل‌برانگیز تشویق کرده است (حکم شرع حکم کیمیا). گذشته از پاره‌هایی از احکام عملی که او بنابر اجتهادی نو و نه برای نخستین‌بار از درون فقه شیعی نشان‌داده، داده‌ها برای داوری در باب نوآوری او در اصول استنباط (اجتهاد در اصول) کافی نیست و به‌قول حوزویان مدعا مفید منظور نیست.

به بیان دیگر سازوکار این اجتهاد و حدود آن در بوته‌ی اجمال مانده است.

نیم‌نگاهی به تاریخ تفکر شیعی و قاعده‌ی مشهور ملازمه‌ی «کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل و بالعکس» پیشینه‌ی درازدامن این بحث را نشان می‌دهد.

آنچه صاحب سیبستان وارونه کردن هرم فکر شیعی در باب دین‌اندیشی و شریعت‌ورزی انگاشته، در واقع بازخوانی قاعده‌ی ملازمه با تأکید بر جایگاه عقل است. به بیان دیگر حال باید قاعده‌ی ملازمه را به تناسب زمان چنین بازخواند: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس». روایت صاحب سیبستان، اما چه در محتوا و چه در عنوان شتاب‌زده می‌نماید. نه نواندیشی دینی با طالقانی آغاز می‌شود، نه اندیشه یا پروژه‌ی اسلامی‌کردن علم ربطی مستقیم به شریعت و فقه دارد. نه بدعتی روی‌داده و نه امر بدیعی گفته شده است.

دست‌کم در حوزه‌ی نظری این اجتهادات در فروع (و فراتر از آن‌ها) در درون حوزه‌های علمیه حتی مسبوق به سابقه‌اند.

آفت عوام‌زدگی و دنباله‌روی روحانیت از عوام محافظه‌کار چنان که مرحوم مطهری چهل‌سال پیش به یاد آورد دلیری ستان است و از این باب دلیری قابل در گشایش باب خرد ناب بر دین‌مداران و تداوم اجتهاد در اصول هرچند در چنان موقعیت و مقامی نباشد و دور از حوزه و در دل تاجیکستان ستودنی است.

گمان می‌رود پیش‌فرض پنهان این روش اجتهادی، و غایت معلوم و فرجام نیک‌انجام این خردورزی، شریعت‌مداری و دین‌باوری‌ست؛ البته به شریعتی سهله و سمحه که مفقود و مطلوب ارباب شریعت و اصحاب خرد است.

اما الکلام کل الکلام در همین پیش فرض است، آن‌گاه که پای چوبین استدلال از زیر جامه‌ی آن شریعت نمایان می‌شود، چرا که اگر این خرد خودبنیاد، عقلی مستقل و مقدم بر شرع است (تمام کشف مدعا) التزام به آن نتیجه از دل کدام گزاره‌ی غیر وحیانی برخاسته است؟

در این باب چند پرسش راه را بر فهم گفتار قائل خواهد گشود: –حد یقف و مرزهای این عقل خودبنیاد (اگر هست) کجای‌اند؟ و استقلال آن از شرع به چه معناست؟– در مواجهه‌ی گزارهای عقلی با گزارهای برآمده از متن منصوص محکم، ایستار این عقل مستقل در کجاست؟

تأویل نص، شک در سلامت استدلال عقلی، یا سقوط تکلیف در تعارض حجج و یا بلاموضوع کردن فقه؟

از آن‌جا که این فرض محال نیست، مشخصاً چه راهی جز بلاموضوع کردن نص در منصوصاتی مانند حد شرب خمر، سرقت و زنا وجود دارد؟

آیا اگر روزی این خرد خودبنیاد اصل مجازات شارب و زانی و نه نوع و کیفیت مجازات را از بن و بنیاد نفی کند، آن پیش‌فرض پنهان به خطر نخواهد افتاد و آن ایمان مستتر متبختر در آزمون نفی و اثبات غرقه نخواهد شد؟ –اگر کار ویژه‌ی دین، تسهیل و تسریع دستیابی مطمئن به احکام و تکالیف شرعی (به فرض وجود) برای متوسطان در عقل است، و عقل سلیم به استقلال به این احکام دست می‌یابد، حکمت ارسال رسل و تشریع ادیان چیست؟ به بیان دیگر چه پیامی از پیامبران بدون حجت ظاهر از دسترس حجت باطن دور می‌ماند؟ وانگهی ملاک عقل سلیم و سقیم چیست؟ آیا این عقل همان خرد جمعی‌ست، بی‌مرز زمان و مکان و قوم و

ملتی؟ یا از قضا خردی پاره‌پاره است که در جستجوی حکم شرعی، با تفکیک زمان و مکان و نظرداشت آداب و رسوم و عرف متداول هر جامعه، فقه را بلاموضوع می‌کند؟

اما در باب رویکرد نظری و عملی سخنان قابل، جدا از اغراقی که در گزارش صاحب سیبستان است و با یادداشت‌های قابل در هر دو بلاگ او نمی‌خواند بیش از هر چیزی باید گفت که سخنان او نقد اجتماعی است تا یک حرکت بدیع فقهی- اصولی و این خود ستودنی‌ست. از باب نظری و اجتهاد در فروع قابل در حقیقت به تکرار موضع اصولیون و اصل اصولی اصالت اباحه پرداخته است که خود برگرفته از روایاتی است با مضمون: «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام» و «رفع القلم... عما لا تعلمون».

سال‌ها پیش این را از دوستی که نسبت و رابطه‌ای با ارباب حوزه داشت شنیده بودم که پاره‌ای از فقها هنگام بحث درباره‌ی غنا و موسیقی اصل را بر حلیت آن می‌نهند و سپس درباره‌ی شرایطی تحقیق می‌کنند که باعث حرمت آن می‌شود.

لذا از لحاظ مبنایی، این نوع نگاه به احکام شرعی تازگی ندارد. این را می‌پذیرم که از فقیهان نباید هر سؤالی را پرسید. حوزه‌ی کار فقیه چندان موسع و گسترده نیست که در هر عرصه‌ای حکمی از آستین برون آورد. سروش هم در ده سال گذشته، به تفصیل در این باب نوشته است و این سؤال دیگر چندان مهیب یا تازه نمی‌نماید.

این نگاه به فقیهان، کشفی تازه نیست. اما در عمل، به مشکلات جدی‌تری برخورد خواهیم کرد. در باب احکامی که او در مورد آنها سخن گفته است، موافقم و بحثی نیست. اما تعمیم دادن مبنای سخن او و کلی گرفتن آن نقطه‌ی شروع لوازم و پیامدهایی دارد که نمی‌توان به این سادگی درباره‌ی آن‌ها حرف زد.

ایراد این بحث این است که دین علاوه بر فقه، نصوصی هم دارد. اگر قرار باشد منطقه و حوزه‌ی اختیار عقل این قدر وسعت یابد که تنها زمانی که در کاری فروماند به شرع مراجعه کند، تکلیف پاره‌ای از نصوص چیست؟

جایی که نصی باشد و عقل خلاف آن را بگوید، چه می‌توان کرد؟ به عنوان مثال، اگر روزی این عقل بتواند به استدلال محکم نشان بدهد که خوردن گوشت خوک

هیچ زیانی برای سلامتی آدمی ندارد و عقلاً قابل تجویز است، حکم شریعت را نسخ باید کرد؟ یا اگر این عقل به این نتیجه برسد که مثلاً شراب برای آدمی زیان ندارد (و شاید عملاً قابل اثبات هم باشد)، آن وقت با نص شریعت چه باید کرد؟ این‌ها نمونه‌هایی از سستی‌های استدلال کلی قابل هستند. این که خرد زمانه هم در استباطات فقهی اثر می‌نهد باز سخن بدیعی نیست و در آن هم شک و شبهه‌ای روا نیست. اما آن «وارونه‌کردن هرم عقل و شرع» به قول صاحب سیبستان، خالی از اشکال نیست (فرض کنیم که این تشبیه درباره‌ی عقل و شرع درست باشد و نسبتی مشابه آن میان عقل و شرع برقرار).

ظاهراً قابل نباید قایل به این باشد که عقل پاسخ‌گوی همه چیز است. آنچه من از سخنان او می‌فهمم این است که برای یافتن راه‌حل در مسایلی که پیش روی آدمی است نخست باید به عقل متوسل شد و اگر عقلی پاسخی برای آن نداشت باید درِ دکان شریعت را کوبید.

این تعبیر قابل را که شرایع «تنها در منطقةالفراغ عقل، حق اظهارنظر مستقل را دارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند» اگر یک‌بار دیگر بخوانیم، قاعدتاً باید به این نتیجه برسیم که منطقةالفراغ شرع بسیار وسیع است و نهایتاً به جایی می‌رسیم که دین قلمروی خرد و اندک دارد.

گمان می‌کنم یک جنبه از موضوع اینجا محل عنایت قرار نگرفته است. با این نقطه‌ی شروع برای بحث، باید ابتدا بپذیریم که شرع و عقل در قلمرو و جغرافیای واحدی عمل می‌کنند که گسترش قلمرو یکی به محدود شدن قلمرو دیگری می‌انجامد. در این باب من عجالتاً حرف چندانی ندارم و فقط پرسشی است که طرح می‌کنم تا بحثش باز شود.

به اعتقاد من، درباره‌ی نسبت عقل و شرع، نمی‌توان تشبیه هرم را به‌کار برد. شاید بهتر باشد از چهارچوبی صحبت کنیم که عقل و شرع در آن بازیگر میدان هستند. این بحث، اصلاً بحث منفی یا مثبت یا فرودست و زبردست بودن نیست که عقل بخواهد بالای شرع باشد یا شرع بالای عقل.

آخر سخن اینکه سخنان قابل به جز پاره‌ای از تجویزهای اجتماعی که مقبول و معقول هم می‌نمایند سخن تازه‌ای ندارد و عمده‌ی همین سخنان را پیشتر سروش به تفصیل و شرح بیشتر و البته با دقتی بیش از این سخنان گفته است.

http://blog.malakut.org/archives/۰۱/۲۰۰۵/post_۱۳۱۷.shtml

(۴)

عقل و شرع قابل

مهدی خلجی

ملکوت، ۲۸دی۱۳۸۳

(داریوش محمدپور:) در حین بحث درباره‌ی سخنان احمد قابل، بحث‌های درازدامنی مطرح شد و یادداشت مختصری که نوشتم تنها فتح بابی بود برای پرسیدن سؤالاتی جدی‌تری درباره‌ی این مواضع. چنان‌که پیشتر نوشته بودم، در چنین مباحثی است که جای خالی مهدی خلجی، کاتب سابق کتابچه، شدیداً احساس می‌شود. از او خواستم تا مطلبی در این زمینه بنویسد و به میهمانی ملکوت بیاید. عین مطلب او را در ذیل می‌آورم:

داریوش گرامی نظر مرا درباره‌ی مدعیات اخیر احمد قابل در مقاله‌ی «عقل و شرع» پرسیده بودی. به احترام تو به اختصار می‌نویسم.

سخنان احمد قابل درباره‌ی رابطه‌ی عقل و شرع نه تازه است، نه علمی و نه فقیهانه. فهم او از مفهوم عقل در قرآن و سنت، از نظر تاریخی نادرست است. اگر کسی معنای عقل در دوران نزول قرآن و پدیدآیی احادیث را نداند، معنای امروزی عقل را به این واژه‌ی کهن تحمیل کند و به اصطلاح تاریخ‌نگاران به دام «زمان‌پریشی» بیفتد، سخنان مغلطه‌آمیزی از سنخ اقاویل احمد قابل را کشف بدیع خواهد انگاشت. استناد به ده‌ها آیت و روایت درباره‌ی فضیلت عقل، به هیچ‌روی نظریه‌ای متجددانه در باب شریعت را پدید نمی‌آورد. احمد قابل نخستین کسی نیست که این آیت‌ها و روایت‌ها را می‌یابد و می‌خواند. عقل قرآنی نه تنها در برابر شرع نیست که یاریگر و پشتیبان آن است. در قرآن، کافران و مشرکانند که بهره‌ای از عقل ندارند. نخستین باب کتاب اصول کافی شیخ کلینی «عقل و جهل» نام دارد.

در این کتاب بنیادی سنت شیعه، عقل در برابر «جهل» است نه در برابر شرع. در همان کتاب روایتی از امام جعفر صادق آمده که از او پرسیدند: عقل چیست؟ پاسخ داد: «عقل آن است که خدای را بدان پرستند و بهشت را با آن به‌دست آورند». پرسیدند: پس آن چیست که معاویه به کار می‌برد؟ گفت: «آن شیطنت است». عقل در روایت‌های اسلامی نخستین آفریده‌ی خداوند و «حجت باطنی» است. حجت باطنی در این جا چیزی معادل «فطرت» است یا روگرفتی از عهد الست و پیمان اسطوره‌ای انسان با خدا برای پرستش او. پس عقل در این دوره، به معنای نیروی داوری و سنجش، مستقل از اقتدار و مرجعیت قدسی و غیبی، یا عرف عقلا نیست و به هیچ روی تاب این همه باری را ندارد که برخی امروزه به نام «روشنفکری دینی» بر دوش آن می‌گذارند. بسیاری پژوهشگران اسلام‌شناس درباره‌ی تاریخ مفهوم عقل در سنت اسلامی کتاب و مقاله نوشته‌اند. کسانی که یارای دستیابی به آثار اسلام‌شناسان فرنگی و عرب ندارند، بهتر است به مقاله‌ی بلند، اما روشنگر محمد تقی کرمی در واپسین شماره‌ی مجله‌ی نقد و نظر (از انتشارات دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم) بنگرند. پس «اعتراف» احمد قابل که «از مسیر شرع به محوریت عقل مستقل رسیده است» بر سوء فهم او از متون دینی استوار است. از سوی دیگر، اگر مراد وی از عقل، عقل مستقل از شرع است، فقه را با مخاطرات بسیاری روبه‌رو می‌کند. او لاجرم می‌داند که عقلانیت مدرن چیزی نیست جز آنچه در علوم انسانی غربی بازتابیده است. اگر به گفته‌ی او از مسائل عبادی بگذریم، آیا احمد قابل می‌پذیرد که علم حقوق مدرن، دستاورد عقلانیت دوران امروز است و اگر کسی آن را به خوبی دریابد، به هیچ‌روی احکام شریعت را عقلانی و در خور زیست فکری و مادی انسان معاصر نخواهد یافت؟ آن وقت چه جای استفتاهای جزیی در مسائل مستحدث؟ همچنین، اگر سخن از عرف عقلا به میان می‌آید، احمد قابل ناگزیر است این عرف را تعیین و تعریف کند. آیا عرف عقلای جوامع متمدن، فرهیخته و پیشرفته‌ی غیرمسلمان معیار است یا عرف عقلای جوامع مسلمانی که با هر معیار «عقلانی» بسنجید، از شاخصهای توسعه و پیشرفت تمدنی کم‌بهره‌اند؟ شاید دشوار باشد دامنه‌ی خردورزی را به مسلمانان امروزی محدود

کنیم و سپس از «عقلانیت معاصر» سخن گوییم. احمد قابل، شماری از نوآوری‌هایش در احکام فقهی را، به منزله‌ی نتیجه‌ی «کشف» خود، آورده است. اگر واقعاً حاصل آن نظریه‌ی سهمگین در باب رابطه‌ی عقل و شرع، این چند تغییر فتوا باشد، می‌توان میزان و نوع فهم وی را از «عقلانیت امروزی» دریافت. او خود می‌داند که نه تنها تاریخ قدیم فقه، پر از اقوال شاذ و نادر است، که حتا در دوران کنونی هم در همان قم مقدسه، کسانی چون محمد ابراهیم جناتی و دیگران فتاوایی از این دست صادر کرده‌اند. شاید احمد قابل از آرای سید محمد حسین فضل الله، فقیه لبنانی، نیز آگاه باشد. ضرورت است روحانیانی که دعوی نوگرایی دارند، پیش از هر چیز، در باب اجتهاد و تقلید، اجتهاد کنند. به مخاطبان خود بگویند وجوب تقلید از اعلم و اساساً تقلید در فروع دینی، آیا با عقلانیت دوران معاصر سازگار است؟ چگونه می‌توان در اصول دین، اجتهاد را واجب دانست، اما در فروع همه را ملزم به تقلید کرد؟ گذشته از این‌ها احمد قابل باید شیوه‌ی حل تعارض اقوال خود را با نصوص دینی توضیح دهد. اگر می‌شود در بسیاری موارد مانند بلوغ دختر و پسر، طهارت ذاتی انسان و حرمت ترور، نصوص را نادیده گرفت، چرا در جاهای دیگر نپذیریم؟ آیا مفهوم نجاست فقهی در عرف امروز، «معقول» است؟ احکام نکاح و طلاق، معاملات، حدود و قصاص با کدام معیار حقوقی مدرن سازگار است؟ روشن است که احکامی مانند حجاب، حتا در میان روشنفکران و نخبه‌گان کشورهای اسلامی امری «نامعقول» به شمار می‌رود. روحانیان «خردگرا» چرا حکم حجاب را لغو نمی‌کنند؟ برای نمونه احمد قابل این حکم را فتوای خرد می‌داند؟: «مشروع بودن ازدواج موقت دخترانی که به بلوغ رسیده و دارای رشد فکری‌اند با شرط عدم انجام عمل زناشویی بدون اجازه‌ی پدر (که از آن به صیغه‌ی محرمیت نام برده می‌شود و سایر بهره‌های جنسی غیر از عمل زناشویی را مجاز می‌گرداند)». کدام خواننده‌ای که به عقلانیت حقوقی باور داشته باشد، در امروزی نبودن احکامی از این دست تردید می‌کند؟ من سبب شتاب‌کاری‌های احمد قابل را در اظهارنظر فقهی به خوبی نمی‌دانم. تنها در پایان نوشته‌اش خواندم که از مومنان متمول مقیم غرب خواسته است سرمایه‌گذاری کنند و «با تدارک امکانات لازم و

فراهم ساختن مهاجرت برخی از عالمان و صاحب‌نظران معتقد به این دیدگاه به غرب، امکان رشد و شکوفایی و پیشبرد این پروژه را فراهم کنند». و سرانجام نمی‌توانم تأسف ژرف خود را از بازتاب و بزرگ‌نمایی سخنانی این چنین در رسانه‌های معتبر پنهان کنم. اگر آهنگ نیکویی ورای انتشار ستایش‌آمیز حرف و قول‌هایی از این دست باشد، جای آن نیست که روزنامه‌نگاران، در باب علم دین و مدعیان سیاسی نواندیشی دینی قدری احتیاط بورزند و آسمان معرفت را با غبار هیاهو نیالایند؟ قهرمان‌پروری جراید سال‌های گذشته در ایران عبرت نیست؟»

http://blog.malakut.org/archives/۰۱/۲۰۰۵/post_۱۳۱۹.shtml

(۵)

دستگاه فقه، دستیافت‌های خرد

داریوش محمدپور

ملکوت، ۲۹دی۱۳۸۳

از زمان انتشار نخستین مطلب احمد قابل مدتی گذشته است و سخنان او با واکنش‌های مختلفی رو به رو شده است. پیش از هر چیز باید این نکته را یاد کرد که سعی قابل در طرح این مسایل مشکور است ولو از نظر من ایراد و خلل‌های روش‌شناسانه در کار او فراوان باشد. نفس پرداختن به موضوع کارکردهای فقه در زمانه‌ی ما مسأله‌ای است که با هر نتیجه‌ای که داشته باشد، برای تحولات تاریخ فقه شیعه ارزشمند است.

سلسله‌ی نقدهای خود را پیش‌تر نوشته‌ام و بعد از آن هم نقد تند مهدی خلجی را در ملکوت آوردم.

جدای بند آخر نوشته‌ی خلجی که از نگاه من، حداقل بسیار گزنده بود، با کلیت سخن او و روش خدشه‌ی خلجی بر سخنان قابل موافقم.

کاش مجالی باشد تا به دور از حب و بغض یا رنجش‌های گاه و بی‌گاه بتوانیم بدون هیچ اعمال نظری، به اندیشه‌ی یک متفکر بپردازیم و اگر خللی در روش یا محتوای فکری می‌بینیم بی هیچ محابا یا جانب‌داری همان اندیشه را هدف بگیریم و از پرداختن به شخصیت فرد پرهیز کنیم.

باری، یکی دو نکته‌ی مختصر را می‌افزایم و در بستر همان بحث پیشین، سؤالی را برای قابل طرح خواهم کرد تا از سر فرصت و تأمل به آن بپردازد. پیش از طرح سؤال، نکته‌ای را می‌گویم که از دید من ایراد و نقص بزرگ مدعای «شریعت عقلانی» قابل است. برای آن نتایج خرد و جزیی که قابل گرفته است، نیازی به تدوین و تبویب دستگاهی پیچیده و به تعبیر خود او مقدم گرفتن عقلانیت بر

شریعت نبود. اگر کسی چنان ادعای فربه و پر اقتضایی را در باب نسبت عقل و شرع مطرح می‌کند، انتظار می‌رود پرسش‌های بسیار جدی‌تری را طرح کند تا اینکه مثلاً به احکامی در باب حجاب یا نجس بودن الکل بپردازد.

آدمی وقتی به وضعیت کلی فقه نگاه می‌کند احساس می‌کند با نظامی بسیار پیچیده روبه‌روست که حاصل و دستاوردهای آن چیزهای خرد و جزیی و پیش پا افتاده هستند. انگار در میانه‌ی کویری کوهی از ماشین‌آلات بر پا کرده باشید تا نهایتاً به دو سه قطره آب برسید.

از این نکته که بگذریم، به اعتقاد من باید قابل به روشنی معین کند که عقل در چه حوزه‌هایی مجال سخن گفتن ندارد و مدعیات عقل در چه زمینه‌هایی، برای یک نفر متدین یا مؤمن به ادیان الهی و پیامبران، پذیرفتنی نیست.

وقتی حوزه‌ی ندانستی‌های عقل روشن باشد و بدانیم که چه چیزهایی را از عقل نمی‌توان توقع داشت، به روشنی به گستره‌ی ابراز وجود عقل می‌رسیم و حاجت به تفاسیر متکلف و مغلق از دین نخواهد بود.

از این گذشته، باید قابل روشن کند که این عقل را آیا در حوزه‌ی عبادیات جاری می‌کند یا در عرصه‌ی معاملات؟ به عنوان نمونه‌ای روشن که قاعدتاً قابل باید بتواند در حوزه‌ی نظر خود به آن پاسخ دهد، اگر به موضوع خمس و زکات بپردازیم با مشکلاتی جدی روبه‌رو می‌شویم.

در احکام فقهی شیعیان برای پرداخت خمس و زکات، مواردی داریم که در روزگار فعلی به کلی از موضوعیت افتاده‌اند از قبیل اینکه سادات در زمانه‌ی ما قاعدتاً دیگر نمی‌توانند بهره‌ای از آن وجوهات شرعیه ببرند. فراوانی سادات قلابی و حتی سادات اهل‌سنت مشکلات بزرگی را برای این نوع احکام به وجود می‌آورد. دیگر اینکه پس از انقلاب، زکات عملاً مالیات حکومت اسلامی در نظر گرفته شد و اگر از دید کسی مثل غزالی، هدف و غرض زکات، زدودن حب مال باشد، دیگر این هدف در حکومت اسلامی بالمره منتفی و بلاموضوع است چون دیگر مهم نیست که شما چه نیتی دارید و آیا می‌خواهد حب مال از دل برون کنید

یا نه. چه شما بخواهید یا نخواهید، حکومت این مالیات را از شما می‌ستاند و تکلیفش را هم در حوزه‌ی شریعت برای شما روشن کرده است.

این از پرسشی که عجالتاً برای قابل دارم، یعنی اولاً تکلیف معاملات و عبادیات در این بحث چیست؟ چه چیزهایی را، در بستر این بحث، در زمره‌ی عبادیات می‌داند و چه چیزهایی را در شمار معاملات؟ آیا خمس و زکات در شمار معاملات هستند یا عبادیات؟ چگونه می‌توان موضوعاتی را در حوزه‌ی عبادیات، که چه بسا صرفاً به رابطه‌ی بنده و خداوند باز می‌گردد، به این راحتی مشمول قواعد «شریعت عقلانی» قابل کرد؟

نکته‌ی دیگری که در خلال این بحث‌ها مغفول افتاده است و گمان می‌کنم خلجی در یادداشتش به آن اشاره داشت، این است که قابل علی‌رغم ادعای عقلانی بودن نقطه‌ی شروعش، بسیار متکی به منقولات است و شأن عقلانیت را چنان که مدعی است رعایت نمی‌کند.

در دو یادداشت تازه‌ای که در پاسخ به برخی نقدها هم نوشته است، باز غلبه‌ی منقولات بر معقولات بیشتر است. صریح‌تر اگر بگویم، ایراد عمده‌ی رویکرد قابل به ماجرا این است که با موضوع درون‌دینی برخورد می‌کند. این نحوه‌ی پرداختن به موضوع، به اعتقاد من، راهی به دهی نمی‌برد و تنها چرخیدن در دور باطل است.

متین‌ترین راه پرداختن به این مسایل، رهیافتی برون‌دینی است، یعنی همان کاری که ارکون و سروش انجام داده‌اند.

قابل در نگاه برون‌دینی‌اش ضعف آشکاری دارد که اگر بخواهد سخنانی مستند، متین و منسجم بگوید، باید این نقیصه‌ی عمده را جبران کند. با رویکرد فعلی، منتهای کار قابل تکرار سخنان پیشینیان است و متأسفانه، از نظر من چندان تأثیر مهمی نخواهد داشت. قابل باید این گام بزرگ را بردارد و نخست پرسش‌های مهم‌تر و فربه‌تر را طرح کند و چهارچوب روش خود را منقح‌تر و دقیق‌تر سازد.

http://blog.malakut.org/archives/۰۱/۲۰۰۵/post_۱۳۲۴.shtml

(۶)

فقه و بن‌بست‌های آن

مهدی خلجی

ملکوت، ۱۰بهمن۱۳۸۳

نخست. آهنگ این نوشتار، آشکارکردن تهافت طرح اصلاح‌گری دینی با بررسی کوتاه یکی از نمونه‌های تازه‌ای است که در عالم مثالی اینترنت بازتابیده است.

درپی انتشار مقاله «عقل و شرع» در وبلاگ شریعت عقلانی (وب‌نوشت‌های احمد قابل) و درخواست دوستی، چند سطری درباره‌ی دوری این نظریه از معیارهای علمی و فقهی نوشتم و ناراستی آن را باز نمودم. نویسنده‌ی وبلاگ، با خویشتن‌داری و بردباری، مقالی دیگر در پاسخ من و روشنگری بیشتر دیدگاهش نوشت. نویسنده‌ی شریعت عقلانی از جمله آورده است: «یک اصل عقلانی و علمی (که مورد تأکید عقل و شرع نیز قرار گرفته است) می‌گوید اندیشه را نقد و بررسی کن نه اندیشمند را (انظر الی ما قال و لاتنظر الی من قال)». آرای اهل هرمنوتیک مدرن جز این گواهی می‌کند. اقتدار نام نویسنده و گوینده، همواره بر نوشته و گفته‌ی او سایه می‌افکند و تار و پود تأویل آن را می‌بافد. اگر خداوند کلام، خود را برخوردار از امتیاز وحی بداند، چگونه می‌توان سخن او را با زمینیان برابر کرد؟ اگر گوینده‌ای را مفتی و مجتهد بدانند، گفته‌اش را کی با حرف مردم یکی می‌گیرند؟ خواننده هر نوشته را با پیش‌فرض‌هایی که از نویسنده‌ی آن دارد، می‌فهمد و بدان اعتنا می‌کند. بیهوده نیست که احمد قابل، خود نیز، جابه‌جا از مراتب تحصیلش می‌گوید. من نه تنها تحصیلات فقهی او را انکار نمی‌کنم که شهادت می‌دهم در درس آیت‌الله حسینعلی منتظری از کوشاترین شاگردان و به اصطلاح اهل حوزه از «مستشکلین» به‌شمار می‌آمد. قول وی را نیز باور می‌کنم که

صاحب «اجازت اجتهاد» است. همه‌ی سخن در این است که روحانیان «نوگرایی» چون او پا در عرصه‌ای می‌نهند که تکیه بر سواد فقهی مرسوم و قرائت هزاران هزار حدیث، نه گرهی می‌گشاید نه راهی.

در پاسخ به این پرسش که «معیار علمی بودن یا نبودن بحث ارتباط یا عدم ارتباط عقل و شرع چیست؟» می‌کوشم به اختصار، اما به روشنی، فرا نمایم که چرا ادعای عقلانی بودن شریعت، معنایی مبهم دارد و گزاره‌ای ناعلمی است.

دوم. معنای شریعت را کم یا بیش می‌دانیم. در معنای عقلانیت می‌پیچیم.

واضع نظریه‌ی شریعت عقلانی، عقل را با تعریف سنتی «فکر» در منطق قدیم می‌شناسد: «فکر، حرکتی است ذهنی به سوی مبادی و از مبادی به سوی مراد». پس عقل مجموعه‌ای است از علم حضوری و علم حصولی؛ یعنی هم گزاره‌های بدیهی و هم گزاره‌هایی که با استدلال پذیرفته می‌شوند، از نظر او فراورده‌ی عقلند. او در تدقیق معنای عقل از این بیش نمی‌گوید.

این برداشت از مفهوم عقل، در چارچوب تقسیم‌بندی‌های سنتی فلسفه‌ی اسلامی از علم می‌ماند. از نگاه نویسنده‌ی مقاله‌ی "عقل و شرع" همین انگاره از عقل، در جهان اندیشگی امروز نیز بسنده است. وی هیچ‌گونه تفاوت بنیادینی میان مفهوم عقلانیت، در منظومه‌ی معرفتی قدیم و مدرن نمی‌بیند: «گمان نمی‌کنم ادعای تفاوت ماهوی عقلانیت سنتی و مدرن، مورد تأیید عالمان قرار گیرد. دلیل آن هم این است که تفاوت آنها در برخی مشخصات کمی و کیفی است... و اساس آن علم حصولی و اولیات و بدیهیات پایدار است». بدین‌سان او به «اجماعیات عقلانی» باور دارد که ورای اختلاف‌نظر مدرن‌ها در باب مسائل گوناگون است.

راست آن است که عقل را به دو معنا می‌توان به‌کار گرفت؛ یکی فرایند شناخت که تبیین آن در معرفت‌شناسی جای می‌گیرد و دوم فراورده‌های آن که در شاخه‌های گوناگون دانش باز می‌تابد. به معنای نخست، تبیین فرایند شناخت در تصور مدرن، تفاوتی ریشه‌ای با تبیین سنتی دارد. رهاورد فلسفی دکارت، کانت و هگل، تبیین تازه‌ی مقوله‌ی شناخت است. گسست بنیادی میان سنت و تجدد در معرفت‌شناسی

است و در به میان آمدن انگاره‌ی سرنوشت‌سازی چون «سوژه». انقلاب کانتی در معرفت‌شناسی، چگونه می‌تواند از چشم کسی پنهان بماند که سودای مقایسه میان تبیین سنتی و مدرن از فرایند آگاهی را دارد؟

از سوی دیگر، علم مدرن (به معنای گسترده‌ی آن) که فراورده عقلانیت مدرن است، بسط و ادامه‌ی علم سنتی نیست، بلکه فرزند جهان‌شناسی و انسان‌شناسی یکسره بدیعی است. دوران مدرن نه باژگونه‌ی دوران سنت است نه تداوم آن، بلکه حقانیت و مشروعیت خود را از شالوده‌های نظری تازه‌ای میگیرد(۱). تأسیس «علم جدید» به معنای ویکویی(۲) آن جز با تصرف در نهفت مبانی و مبادی علم قدیم مجال نمی‌یابد. بر این پایه، عقلانیت مدرن، تفاوتی بنیادی با عقلانیت سنتی دارد و درک این تفاوت جز با خروج از چارچوب سنت و فهم ریشه‌های عقلانیت جدید ممکن نیست.

سوم. نویسنده‌ی وبلاگ شریعت عقلانی، بیش از آنچه در پی یافته‌های خرد فرد مستقل یا سوژه‌ی خودبنیاد مدرن و اثبات سازگاری آنها با احکام شرع باشد، به دنبال «عقلانیت مشترک» یا «عقل مشترک» است. از نظر او «در وادی علم حصولی، مشترکات علمی بسیاری وجود دارند که سبب تفهیم و تفاهم آدمیان شده و در موارد گوناگونی به توافق عمومی بشر رسیده است... با توجه به وجود درک مشترک بشر در دو حوزه‌ی علم حضوری و علم حصولی، پدیده‌ای به عنوان عقل یا عقلانیت مشترک، امری خیالی نیست، بلکه حقیقتی است که انکار آن عقلانی و علمی نیست. عقلانیت مشترک، امری «حداقلی» است و طبیعتاً مزاحم اظهارنظرهای عقلای بشر با تفاوت‌های علمی آنان نخواهد شد». مراد از «اجماعیات عقلانی» یا«عقلانیت مشترک» ناروشن است.

شاید او از عقل سلیم(Common Sense) سخن می‌گوید. اما عقل سلیم نیز مفهومی تاریخی است و هیچگاه، همه‌جا و همه‌وقت، معنای ثابتی ندارد و به اقتضای دگرگونی احوالات آدمی دگرگون می‌شود. کاربرد آن نیز در قلمروی بس محدود است و با مفهوم عقلانیت بدان‌گونه که امروزه در فلسفه و علوم اجتماعی درمییابیم، هم‌پوشی ندارد. شاید مراد او از این اصطلاح، مبانی معرفتی بنیانگذار

تجدد باشد؛ یعنی آموزه‌هایی که هرچند در دامنه و سرشت آنها بحث و جدل شود، ما را به تصور پیش از تجدد از معرفت برنمی‌گرداند. در این‌صورت هم این «اجماعیات عقلانی» باز هم به کار احمد قابل نمی‌آیند، زیرا مستلزم کنار گذاشتن معرفت‌شناسی و درپی‌آن، فراورده‌های عقلانی جهان قدیم‌اند و نظام معرفتی دانشی چون فقه را سراسر به چالش می‌گیرند و نه روش‌شناسی آن را برمی‌تابند و نه دستگاه مفهومی آن را.

با این همه، نکته‌ی باریکی از ذهن هوادار شریعت عقلانی نهان مانده است. کشف دوران جدید «اجماعیات عقلانی» یا توافق نظر آدمیان درباره‌ی موضوعی خاص نیست، که ابداع مفهوم سوژه‌ی آزاد، فردی، مستقل و رها از اقتدار و مرجعیت‌های بیرون از خود است. اگر درباره‌ی نسبت شریعت و عقلانیت می‌پرسیم، رابطه‌ی فرد آزاد را در برابر خطاب الاهی پیش می‌کشیم.

از سوی دیگر، از فحوای پاره‌ای سخنان نویسنده، چنین برمی‌آید که وی از عقلانیت مدرن، چیزی بیش از «عرف» مراد نمی‌کند. درآن‌صورت، باید در رابطه‌ی شرع و عرف کاوید و محل نزاع را دیگر کرد.

چهارم. با چنین دریافت ابهام‌آلوده‌ای از عقل، نظریه‌ی «شریعت عقلانی» گزاره‌ی اصلی خود را پیش می‌نهد: «هرچه عقلانیت جمعی بشر، لزوم انجام یا ترک آن را یادآوری کند، شرع نیز لزوماً باید به آن فرمان دهد و اگر در مواردی با گوناگونی رویکردهای عقلانی بشر مواجه شدیم، شریعت در محدوده‌ای که اجماع بر غیرعقلانی بودن راه‌کارها وجود نداشته باشد، حق گزینش و ترجیح خواهد داشت. ولی در هر چیزی که اجماع بر غیرعقلانی بودن آن وجود دارد، امکان تخلف برای شریعت وجود نخواهد داشت و لزوماً باید ازآن پرهیز کند.»

صاحب این نظر وقتی می‌نویسد «از مسیر شرع به محوریت عقل مستقل رسیده است... و خداوند عقل را حجت مستقل باطنی قرار داده است» خود را در بن‌بست گریزناپذیری می‌گذارد. وی به آیات قرآن و سخنان امامان شیعه استناد می‌کند تا حکم ملازمت شرع و عقل را ثابت نماید. در این‌صورت، سخن او می‌تواند بدین

معنا باشد که در قرآن و سنت، عقلانیت مدرن پذیرفته شده است. این امر یعنی بیرون آوردن متن قرآن و سنت، از زمینه‌ی تاریخی و زبانی، و تأویلی زمان‌پریشانه (anachronistic) از آن و همچنین خلاف تاریخ فقه و آرای فقیهان شیعه سخن گفتن؛ در حالی که نظریه‌پرداز شریعت عقلانی، ردپای نظریه‌ی خود را «در اعماق تاریخ بشر و تاریخ شریعت محمدی» می‌یابد.

مفسران و قرآن‌شناسان قدیم و جدید هم‌رأی و همراه‌اند که «از آن روی، عقل را عقل خوانده‌اند که عقال (پایبند، زانوبند شتر) است از برای آدمی تا به کژراهه‌ی آنچه برای وی خطر دارد، نرود» و سرانجام، «عقل، نیرویی است الاهی که میان حق و باطل و زشت و زیبا و نیک و بد فرق می‌نهد»(۳). هرچند در قوامیس و دواوین کهن عرب جستوجو کنیم، از این بیش نمی‌یابیم. بر این روی، مفهوم عقل، برای عربان دوران پیامبر و مخاطبان قرآن و حدیث با مفهوم یونانی (Logos) تمایزی بنیادی دارد. عقل عربی، ابزار مستقل شناخت، مستقل از طبیعت یا خداوند نیست و از این روی، کار آن ابداع و آفرینش به شمار نمیآید و تنها می‌تواند پیروی کند و گردن نهد.

پیش از پدیدآیی اسلام، «عقل» مفهومی کانونی و با اهمیت نداشت. برای تازیان، عقل، بیشتر معنایی اخلاقی می‌داد، نزدیک به مفهوم «حلم» یا خویشتنداری. در فرهنگ واژگان عربی کهن، واژه‌ی متضاد «جهل» و «سَفَه»، حلم است. جهل در این سیاق، نادانی ناخواسته نیست، بل نادانی اخلاقی است؛ جاهل کسی است که نمی‌داند سود و زیانش چیست. این واژه، بیشتر درباره‌ی کسانی می‌توانست به کار رود که مانند بزرگان قبائل (سید) مکنت و اقتدار اجتماعی و اقتصادی داشتند.

واژه‌ی عقل، به صورت مصدری در قرآن به کار نرفته است؛ اگرچه مشتقات آن حدود پنجاه بار در این متن آمده است. درک مفهوم عقل در قرآن بدون قرار دادن آن در شبکه‌ی واژگانی ویژه‌ای چون «تدبر»، «تذکر»، «تفکر» و «شعور» – که همگی بازگشت به امر الاهی و آگاهی بدان را اشارت می‌دهند – نارواست. بدین‌سان، واژه‌ی عقل، در قرآن معنایی دینی و قدسانی می‌گیرد. عقل در متن قرآنی، به معنای یافتن «صراط مستقیم» در برابر رهیافت جاهلی است. عقل، در سیاق نص مقدس،

آگاهی به امر الاهی، یادآوری، شهود و علم لدنی به امر قدسی است. در آموزه‌ی تشیع، عقل، تنها راه رویکرد به تعالیم امامان شیعه است. «العقل، قطب‌الدین» (عقل، محور دین است)، «العقل، هوالذی علیه مدارالحق» (عقل محوری است که حقیقت بر گرد آن می‌چرخد)، «العقل، هو ما یُحتجّ به فی امرنا» (عقل، حجت تعالیم ماست)، (کلینی، اصول کافی/ ابن بابویه، علل الشرایع). عقل برای امامان شیعه، امری بود که بدون آن، آموزه‌هاشان ناشناخته می‌ماند. از این روست که محمدبن‌یعقوب کلینی، اثر مهم خود، کافی، را با «کتاب العقل و الجهل» می‌آغازد. معنای عقل در تصور شیعه، بدون درنظرگرفتن سخن امام ششم شیعیان، جعفر صادق، در باب «جنود عقل» (لشکریان عقل) ناراست است. عقل نخستین آفریده‌ی خداوند و ویژگی آن فرمانبرداری از اوست: «ان الله، عز و جل، خلق العقل و هو اول الخلق من الروحانیین عن یمین عرشه من نوره، فقال له ادبر، فادبر، ثم قال له اقبل، فاقبل، فقال الله، تبارک و تعالی، خلقتک خلقاً عظیماً و کرّمتک علی جمیع الخلق» (خدای عز و جل، عقل را آفرید و او نخستین آفریده‌ی روحانی بود که از سوی راست عرش، از بُنمایه‌ی نور او، آفریده شد. به عقل گفت پس رو، عقل پس رفت. به عقل گفت پیش آ، عقل پیش آمد. آن گاه، خدای تبارک و تعالی گفت تو را عظیم آفریدم و بر همه‌ی آفریدگان تو را کرامت بخشیدم). داستان آفرینش جهل نیز از این قرار است: «ثم خلق الجهل من البحر العجاج ظلمانیاً، فقال له ادبر، فادبر، ثم قال له اقبل، فلم یقبل. فقال له استکبرت. فلعنه» (سپس جهل را از میان دریایی توفنده، تاریک، آفرید. بدو گفت پس رو، پس رفت. آنگاه او را گفت پیش آ، پیش نیامد. پس بدو گفت کبر ورزیدی. خدا او را لعنت کرد). بررسی لشکریان عقل و جهل در این حدیث پرآوازه‌ی شیعیان، معنای عقلانیت دینی –به گونه‌ای که در دوران امامان شیعه درک و دریافت می‌شده– را بر آفتاب می‌اندازد. بر این روی، چنان که امام هشتم شیعیان، علی‌بن‌موسی الرضا، بازنموده، عقل در منظومه‌ی اندیشه‌ی شیعی در برابر «ادب» [دانش و فرهنگ] قرار می‌گیرد: «العقل هباءٌ من الله و الادب کلفه. فمن تکلف الادب، قدر علیه، و من تکلف بالعقل، لم یزداد الا جهلاً» (عقل موهبتی است الاهی و ادب، کیفیتی است اکتسابی که به دشواری

فرادست آید. کسی که در پی چنگ آوردن ادب باشد، بدان دست یازد؛ اما کسی که به اکتساب، خواهان به دست آوردن عقل باشد، چیزی جز جهل به دست نیاورد). چنین است که عقل با تلاش انسانی حاصل نمی‌شود و حضور او وابسته به اراده‌ی آدمی نیست. امام صادق به اسحاق بن عمار، شاگرد خود، گفت «عقل با نطفه‌ی آدمی درآمیخته است، اگر کسی در نطفه، عقل با او آمیخت، به وقت بزرگی، نیز عقل با وی خواهد آمیخت.»

سخن کوتاه، عقل آیت‌های قرآن و روایت‌های امامان، نیروی سنجشگر و توانا برای شناخت، مستقل از خداوند و مبدأ قدسی نیست، بل مصدر فیض ربانی و سرچشمه‌ی سَرَیان شهود معنوی است.

اگر به تاریخ فقه شیعه بازگردیم، «رأی»، «قیاس»، «استحسان»، «استصلاح»، «اجتهاد» یا کاربرد مستقل عقل، از سده‌های نخستین تا تقریباً سده‌ی هفتم هجری، مذموم و ممنوع بوده است. در اصول کافی شیخ کلینی بابی است با عنوان «باب الردّ الی الکتاب و السنه و انّه لیس من الحلال و الحرام الّا و قد جاء فیه کتاب و سنّه» (فصلی درباره‌ی بازگرداندن هر چیز به کتاب و سنت و اینکه هیچ حلال و حرامی نیست مگر آنکه در کتاب و سنت حکمی داشته باشد). عنوان «فتوا» در این دوران، هرگز به معنای «استنباط احکام شرعیه‌ی فرعیه» از کتاب، سنت، اجماع و عقل نیست، بل به همان معنای قرآنی است که خدا به پیامبر می‌گوید «از تو درباره‌ی... استفتا می‌کنند، به آنها بگو...»؛ یعنی فتوا تنها بیان، نقل و انتقال حکم منصوص الاهی است نه فرآورده‌ی استنباط مجتهد.(۴)

حتا پس از دوران علامه‌ی حلی که واژه‌ی اجتهاد بار منفی خود را از دست می‌دهد و در سده‌های متأخر که فضیلتی به شمار می‌آید، هرگز عقل، ابزاری مستقل قلمداد نمی‌شود. عقل، پس از کتاب، سنت و اجماع، چهارمین منبع استنباط حکم شرع است و در این مقام، مانند اجماع، کاشف حکم الاهی است نه بیشتر. ابزاری که کار آن کشف است، توانایی ابداع ندارد و خود به‌طور مستقل در برابر شریعت، حکمی وضع نمی‌کند. نادیده‌گرفتن سرشت انکشافی عقل در اصول فقه شیعه، نظریه‌ی شریعت عقلانی را بی‌بهره از نگرش تاریخی فرامی‌نماید.

پس گواه آوردن صدها آیت و روایت، که واژه‌ی عقل را به کاربرده باشند، چیزی را به سود مدعای شریعت عقلانی، ثابت نمی‌کند. عقلی که «بندگان با آن خدای خود را نشناسند» از نظر قرآن و سنت، عقل نیست. عقل قرآنی، بستن زانوی شتر است، پیوند دادن بندگان با امر غیبی و قدسی است، نه بیشتر. کافران به نص قرآن «عقل نمی‌ورزند» و خداوند «بر دل، گوش و چشم آنها مهر نهاده است» تا حقیقت را – که چیزی جز امر الاهی نیست – نبینند و درنیابند.

روشنگری مفهومی عقل - چنانکه آوردم – هیچ پیوندی با آرای اخباریان ندارد. اخباریان، نحله‌ای متأخرند و آنچه آوردم تبیین واژگانی و تاریخی واژه‌ی عقل است. روشن است که من از معنای عقل در کتاب و سنت می‌گویم، و نه آنچه بعدها در پی آمیزش با فلسفه‌ی یونانی در فلسفه و کلام اسلامی بازتابید. ماجرای عقل در فلسفه‌ی اسلامی، قصه‌ای دیگر است که البته سرانجامی به سود عقل یونانی ندارد و به فرجام در برکه‌ی حکمت متعالیه‌ی صدرایی، به قرآن و عرفان میآلاید و از تاب و تب میافتد. تنها بر این نکته تأکید میورزم که تصور عقل مستقل در دورهی اسلامی ناممکن بوده است و از این چشمانداز، اخباریان و اصولیان، معتزلیان و اشعریان با چندگانگی رویکرد فقهی و کلامی خود، درکی از «خرد ناب» و بریده از گونه‌ای اتصال غیبی نداشته‌اند.

پنجم. باور داشتن به عقلانیت مدرن، بیش از هر چیز، در تبیین پدیده‌ها فارغ از خاستگاه یا وابستگی قدسی آنها صورت می‌بندد. جلوه‌ای از عقلانیت مدرن، در نگرش تاریخی به متن مقدس دین است. برای نمونه، قرآن در نگرشی تاریخی و مدرن، متنی است که در فرایندی پیچیده، از گفتار شفاهی به مصحف مکتوب، مدون و تغییرناپذیر بدل شده است. چنین متنی –که در بستر شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی توبه‌تویی تولید شده– فاقد امکان قانونگذاری است. همچنین، روایت‌ها و حدیث‌ها که صورت نوشتاری سخنی گفتاری است، از نگاه تاریخی، توان قانونگذاری ندارند. در نتیجه، مسلمان مدرن، می‌تواند به وحیانی بودن سرچشمه‌ی قرآن باور داشته باشد، بدون آنکه قرآن را «مقدس» و صورت دست‌نخورده و اصیل کلام الاهی بداند. برای او وحی، پدیده‌ای است که یک بار

روی داده و تکرار نمی‌شود و هیچ نصی نمی‌تواند مشروعیت خود را از آن رویداد بگیرد. نقد تاریخی متن که از روش‌شناسی تفسیر، رجال، درایت و علم الحدیث فراتر می‌رود، رابطه میان فتوا و قول الاهی را مخدوش می‌کند(۵). بدین‌سان، نظام سنتی فقه از هم می‌پاشد. آیا عقلانیت مدرن، جز وانهادن منظومه‌ی فکری سنت، اعلان آشکار «پایان فقه» و رو کردن به مطالعه‌ی تاریخی دین و دست شستن از کاوش «احکام الاهی» از درون متون دینی است؟

ششم. نویسنده‌ی وبلاگ شریعت عقلانی آورده است: «اصالةالاباحةالعقلیة... عمده‌ترین دلیل من برای رویکرد شریعت عقلانی است». «اصالت اباحه‌ی عقلی» به معنای فرض بیرون بودن رفتارهای آدمی از قلمرو امر و نهی الاهی است، مگر آنکه در موردی خاص «نص» وجود داشته باشد. هر کاری رواست، مگر آنکه «خداوند حکمی فرستاده باشد». جدا از اینکه این فرض، خلاف نصوص دینی است و به ویژه، با تصور شیعه از امامت خوانا نیست (چنانکه از جمله روایت‌های اصول کافی گواهی می‌کنند)، «اصالت اباحه‌ی عقلی» شریعتی عقلانی پدید نمی‌آورد. تا جایی که من آگاهم، کار نواندیشان فقهی، کلنجار رفتن با نصوص، فتاوا و احکام فقهی است که با عقلانیت روزگار ما سازگاری ندارد. اصالت اباحه‌ی عقلی جایی به کار می‌آید که نصی نباشد، اما با این همه نص که خلاف دستاوردهای بشر مدرن حکم می‌کند، از این فرض «عقلانی» چه کاری ساخته است؟ بر این پایه، اصل اباحه‌ی عقلی، یک پیش‌فرض یا محک تفسیری نیست، بلکه جایی مشروعیت می‌یابد که کار تفسیر نصوص پایان یافته است. به سخن دیگر، شریعت که به فرجام می‌رسد، اصل اباحه‌ی عقلی کار خود را آغاز می‌کند.

هفتم. قاعده‌ی «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» چنان که برخی گمان دارند، برآمده از دین و شریعت نیست، بلکه ساخته‌ی اصولیان متأخر است. قاعده‌ی ملازمه‌ی عقل و شرع، چنانکه اصولیانی چون شیخ انصاری، آخوند خراسانی یا شیخ نایینی درمی‌یابند، به معنای قدرت قانونگذاری مستقل عقل در برابر شرع نیست، بلکه به معنای توانایی عقل برای صدور حکم در فقدان نص قطعی یا نزدیک به قطع و یقین است. از سوی دیگر، قاعده‌ی ملازمه، برای حکیمانه

وانمودن فلسفه‌ی احکام و علل شرایع است و این که شارع یا قانونگذار حکمی بر خلاف «عقل» صادر نمی‌کند، گرچه ممکن است دلیل صدور حکم برای آدمیان نامعلوم باشد. این قاعده، به‌هیچ‌روی نشان نمی‌دهد که «شریعت محمدی، موجودیت عقل مستقل را به‌رسمیت شناخته است.»

هشتم. نویسنده، نیت خود را از طرح نظریه‌ی شریعت عقلانی، «با آرمان بزرگانی چون بروجردی، طالقانی، سحابی، بازرگان، منتظری و شریعتی» یگانه دانسته است. حتا آشنایی دورادور با نظریه‌های کسان نامبرده، اختلاف دور آنها را با یکدیگر نشان میدهد و از سوی دیگر، ابهام نظریه‌ی شریعت عقلانی را حتا برای واضع آن آشکار میکند. فقه سید حسین بروجردی یا حسینعلی منتظری بر پایه‌ی رفع تضاد میان عقل و شرع نبوده است، سهل است، بروجردی فقیه، درس فلسفه‌ی اسلامی در حوزه‌ی علمیه را ممنوع کرد و کسی چون محمد حسین طباطبایی را در خانه نشاند. درست است که همه‌ی این کسان، در پی کشف «حقیقت شرع» بودند، اما حقیقت برای هر یک، جلوه‌ای دیگر کرد. نظریه‌پرداز شریعت عقلانی نیز «تضادی میان عقل و حقیقت شرع» نمیبیند «تا یکی را بر دیگری ترجیح» دهد. آنها نیز شاید نمیدیدند یا برای برخی از آنان چنین مسأله‌ای مجال طرح نداشته است. اما هر گاه از رابطه‌ی عقل و شرع سخن میگوییم نیکوست میان عقلانیتها فاصله و فرق بگذاریم و رابطه شرع را با هر یک از آنها جداگانه بسنجیم.

از این گذشته، «حقیقت شرع» چیست جز آنچه در بستر تاریخی، بسط و انکشاف یافته است؟ کسانی که دنبال «حقیقت شرع»، «اسلام ناب محمدی»، «اسلام سلف صالح» یا «اسلام راستین» هستند، ناگزیر باید طرح خود را فاش کنند که بر پایه‌ی کدام معیارهای عمومی و در دسترس همه، تاریخ را مینوردند و از پس سده‌ها و سالها به «حقیقت شرع» دست مییابند؟ راست آن است که جویندگان چنین حقیقتی در دوران معاصر، کاری جز این نکردند که تفسیر تازه‌ای از اسلام بیافرینند که در رویارویی با تجدد با مشکلات کمتری از رقیبان خود دست و پنجه نرم نمیکند. حقیقت، چیزی نیست جز تلاش بشری پژوهشگر برای مطالعه‌ی تاریخی دین و نهادن آن در تخته‌بند تنگناهای انسانی؛ و شاید در گام واپسین، کوشش برای

همتراز کردن خود با افقهای پویای جهان جدید. حقیقت چیزی جز مشروعیت دادن به فهم امروزی در برابر فهم پیشینیان و پرهیختن از تکرار و تقلید دوره‌های سپریشدهی تاریخ نیست. با خواندن انتقادی تاریخ، از بازگشتن به «اسوه»ها و سودای گرتهبرداری از آنها بازخواهیم ماند. تاریخ را برای رها شدن از گذشته و دستیابی به آزادی معطوف به آینده میخوانند.

نهم. از جستار عقلانیت مدرن که بگذریم، راست آن است که فیلسوفان مسلمان، از فارابی تا ابن رشد، برای سازگاری دین و عقل کوشش بسیار کردند. تاریخ، اما، گواه شکست آنهاست. تاریخ اندیشهی اسلامی وامینماید که در جدال عقل و اسلام، چیرگی از آن شریعت بوده است. لئو اشتراوس، هنگامی که دشواری برنامهی نظری فارابی را تبیین میکند، به درستی بر گره اصلی کار او انگشت مینهد: فارابی میکوشید فلسفهی سیاسی را با دین پیامبری سازگاری دهد که در بنیاد، قانونگذار است(۶). قرآن، متن پایهای مسلمانان، خود به تنهایی، بیش از تورات، آیات تشریعی دارد(۷). پرسش بنیادی، تأمل در رابطهی خدا و متن قانونگذار با عقل مستقل آدمی است. نواندیشان دینی که به تحول معرفت دینی از درون آن باور دارند و با نگهداشت نظام فکری ودستگاه مفهومی سنتی میکوشند آن را با ضرورتها و مقتضیات زمان و مکان سازگار نمایند، پیش از هر چیز، در این رابطه باید بیندیشند و پاسخی برای این پرسش بیابند که در برابر خدایی قانونگذار، چگونه میتوان لگام خرد را رها کرد. همچنین برای این پرسش که چرا تکاپوی پیشینیان در چارچوب سنت، به فرجامی نرسید و همواره دریافت عقلانی از دین مغلوب درک شرعی از عقل شد.

آنچه روحانیان نوگرا سخت بدان نیازمندند، آگاهی از تاریخ سنت با روششناسی مدرن است. روحانیان نوگرا اگر از درد دین تبدارند و تعهدی بر دوش، ناگزیرند خود را از چنبرهی فروعات فقهی برهانند، به روی جهان معرفت اسلامی که در بیرون دارالاسلام رشد کرده، گشوده شوند و باری، از بر کردن متن را فرونهند و خواندن دوبارهی آن را بیاموزند. روحانیان نسل نو، اگر در مال و مقام طمع نبستهو در ایوان اقتدار اجتماعی و سیاسی ننشستهاند، چار و ناچار، باید بپذیرند که علم

امروزی دین اسلام، دیگر، نه به دست ارباب لحیه و عمامه، که به جهد پژوهشگران و نه در حوزه‌ها و حجره‌ها، که در دانشگاه‌ها و نهادهای تحقیقاتی مدرن تولید می‌شود.

دهم. «خدای راست از پس یکدیگر، درآیندگان از پیش و پس آدمی، او را نگه می‌دارند از عذاب خدا، خدا بنگرداند آنچه گروهی را از نعمت بود تا ایشان بنگردانند، و چون خدا بدی خواهد به گروهی، بازگردانیدن آن محال باشد و ایشان را هیچ پذیرنده‌ای نبود که التجا با وی کنند»(۸). سید محمود طالقانی، روحانی «نواندیش» دهه‌های پیش از انقلاب ایران و نویسندهی تفسیر پرتوی از قرآن، از آیه‌ی یازدهم سوره‌ی رعد، جمله‌ی میانی را برگزید و آن را از زمینه و سیاق متن بیرون برد و چنین تفسیر کرد که اگر مردمی در نقمت و نکبت و دچار ظلم و استبداد باشند، خداوند وضع آنان را تغییر نخواهد داد، مگر آنکه خود قیام کنند و حال و روز خود را دگر سازند. معنای آیه، به گواهی همه‌ی مفسران پیش از او، این بود که «خداوند هیچ نعمت بر بنده زوال نیاورد تا بنده — به بی‌شکری- سزاوار آن نگردد». مفهوم آیت، بیان چگونگی از دست دادن نعمت و نشستن در شوربختی بود، اما سید محمود طالقانی آن را باژگونه کرد و تغییر وضعیت ناخوشایند به وضعیت «ایده‌آل» را در گرو ارادهی عمومی گرفت. او این شیوهی تفسیر را در دهه‌هایی سامان میداد و پیش میبرد که سالهای جنبش و جوشش جامعهی ایران، رواج ادبیات انقلابی چپ و رشد تفسیر انقلابی و پیشرو از اسلام بود. برداشت او از این آیت، سخت بر دل جوانان شیدا و سودایی نشست؛ آنها که از درون سنت اسلامی، حکم و فتوایی انقلابی جستوجو میکردند.

در آن روزگار کسی از درستی و برابری تفسیر سید محمود طالقانی با معیارهای تفسیر قرآن نپرسید. زمانه، آغشته‌ی گفتار علمی نبود و گفتاری ایدئولوژیک و راهنمای عمل علیه رژیمی خودکامه را بیشتر می‌پسندید. در همان دوران، مفسری در انزوای شهر قم، این آیت را به شیوهی پیشینیان تفسیر میکرد و از آن «تلازم میان نعمت‌های موهوب الاهی و حالات نفسانی انسانی» (۹) میفهمید. اما سخن آن

حکیم در خور شور و شعلهی انقلاب نبود. چرا تفسیر «نادرست» طالقانی مجال قبول عام یافت، ولی تفسیر «درست» طباطبایی درادامه سنت تفسیری فراموش شد؟

پذیرش عمومی یا اعتبار عام نظریهای، ورای درستی و روش‌مندی آن است. هر سخن، آنگاه اجتماعی میشود که بر زمینهای از شرایط فرهنگی، سیاسی و تاریخی قرار گیرد و با آن سازگار افتد. اگر خلیفهی عبوس عباسی، رأی معتزلیان را خلاف مصلحت ملک خود نمیدید و خون آنان را مباح نمیکرد، تاریخ چند صد سال را اشعریان نمیساختند. اگر وحید بهبهانی در عراق عرب، با دشمنان اخباریان دست پنهانی نمیداد و رگهای آنان را در کوچه و بازار عتبات عالیات نمیگشود، اصولیان قوت مطلق نمییافتند. اگر آیت‌الله خمینی، در بنیادنهادن نظامی دینی فرومیماند و فقیه مبسوط الید و بیعنان نمیشد، نظریهاش در باب ولایت فقیه، قول شاذی میماند آویخته بر دیوار تاریخ فقه.

درپیچیدن با کسانی چون احمد قابل و نظریهی «شریعت عقلانی»اش هم از این قاعده بیرون نیست. شاید اگر او مکنت و قدرتی داشت، در پست و بلند رأی او اندیشیدن و عیار آن را سنجیدن معنایی دیگر مییافت.

آنچه آوردم، تنها با رویکرد به سویه‌های نظری نوشتهی اوست، نه پیامدها و پژواکهای اجتماعیاش. در جُستاری دیگر باید وزن اجتماعی چنین آرایی را درترازو نهاد و به محکمهی عالی خرد برد. به کوتاهی، تنها، میتوانم گفت کوششهای اصلاح دینی از درون سنت، به گواهی تاریخ معاصر، ناکام است و در نتیجه، مشغول کردن ذهن جامعه بدان، حاصلی جز بازگشت به آزمونهای تلخ و ناگوار دهه‌های پیشین ندارد.

تفکر دینی در ایران نیازمند انقلاب است نه اصلاح.

پاورقی:

۱) توضیح این آموزه، فرصتی دراز میخواهد. در این باره ر. ک.

Blumenberg, Hans, La légitimité des temps modernes, Gallimard, Paris, ۱۹۹۹

محمدرضا نیکفر در سه مقاله، که در مجلهی آفتاب منتشر شد، تا اندازهای دیدگاه بلومنبرگ را در باب تجدد شرح داده است:

نیکفر، محمدرضا، "خاستگاه و چیستی عصر جدید"، مجلهی آفتاب، شمارههای ۱۷، ۱۸، ۱۹ سال ۸۱ Vico, Giambattista, La science nouvelle, Gallimard, Paris, ۱۹۹۳)۲ ۳ (مقدسی، مطهربن طاهر، آفرینش و تاریخ، مقدمه و ترجمه و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگه، تهران، ۱۳۷۴، مجلد اول، ص. ۱۳۱ ۴) در اینباره به زبانهای اروپایی – و شاید فقط به زبانهای غیراسلامی – پژوهشهای گستردهای صورت گرفته است؛ از جمله ر. ک Amir-Moezzi, Mohammad Ali, Le - . guide divin dans le Shi'isme originel, aux sources de l'ésotérisme en - Schacht, Joseph, An Introduction to ۱۹۹۲Islam, Verdier, Paris, ۱۹۸۲Islamic Law, Oxford University Press, New York, به ویژه فصل دهم کتاب در باب انسداد باب اجتهاد The Closing of the Gate of Independent Reasoning and the Further Development of Doctrineبه زبان فارسی،

ر. ک. به مقالهی مشروح و روشنگر زیر: کرمی، محمد تقی، "ماهیت و وظیفهی عقل در فقه شیعه"، مجلهی نقد و نظر، سال هفتم، شمارهی سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۸۰

۵) ر. ک از جمله در این باره. - Arkoun, Mohammad, The Unthought in Contemporary Islamic Thought, Saqi Books, London, ۲۰۰۲ - De prémare, Alfred-louis, Les Fondations de l'islam, entre écriture et l'histoire, Editions du seuil, Paris, ۲۰۰۲ - Chabbi, Jacqueline, Le Seigneur des tribus, l'islam de Mahomet, Noêsis, Paris, ۱۹۹۷

۶) Strauss, Leo, Histoire de la philosophie politique, PUF, Paris, ۱۹۹۴, p. ۲۲۳ ۷) McAuliffe, Jane Dammen, Encyclopedia of Qur'an, Brill, Leiden & Boston, ۲۰۰۳, vol. three, p. ۱۵۰ ۸)

«له مُعَقّبات من بین یدیه و من خلفه، یحفظونه من امر الله، انّ الله لایغیّر ما بقوم حتی یغیّروا ما بانفسهم، و اذا اراد الله بقومٍ سوءً فلا مردّ له و ما لهم من دونه والٍ». برگردان فارسی این آیت را- با دستکاری - از تفسیر سورآبادی وام کردم، ر.ک. عتیق نیشابوری، ابوبکر، مشهور به سورآبادی، تفسیر التفاسیر یا تفسیر سورآبادی، به تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، فرهنگ نو، تهران، ۱۳۸۱، جلد دوم، صص. ۱۱۹۸-۱۱۹۹ ۹) طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی

تفسیر القرآن، منشورات جامعة المدرسین فی الحوزة العلمیة فی قم المقدسة، المجلد الحادی عشر، ص. ۳۱۰

http://www.malakut.org/banquet/archives/۰۱/۲۰۰۵/post_۱.shtml

(۷)

شریعت عقلانی و هرمنوتیک قرآن

پویان

وبلاگ پویان، ۱۸بهمن۱۳۸۳

چند روز اخیر، بحثهای احمد قابل را دنبال کردهام؛ البتّه، اعتراف میکنم گاهی کم حوصله و گذرا. بهرحال، کم و بیش چیزهایی دریافتهام که البتّه با سواد کم دینیام توان سنجششان را ندارم. پس، بیشتر با دیدی هرمنوتیکی مسأله را پی میگیرم و سعی میکنم به کار نصر حامد ابوزید و احمد و محمود صدری اشاره کنم که کمابیش اگر نگوییم در راستای بحثهای قابل قرار میگیرند، به هدفی مشترک نظر دارند. آنچه در این نوشته گفتهام شاید از سر شتاب باشد یا برخی را بد فهم کردهباشم؛ که خوشحال میشوم، تصحیح کنید.

۱ -آنچه در بحثهای احمد قابل برایم چشمگیر بود، اعلام صریح اوست که اصل بر حجّت مستقل باطنی – عقل – است و حجّت ظاهری – یعنی پیامبران و شرایع آنها – تنها در منطقهٔ الفراغ عقل حق اظهار نظر دارند «و در سایر موارد، موظف به تأیید وتأکید حکم عقل میباشند. بنابراین، عقل، حجت اصلی و اولی است و شرع، حجت ثانوی.» منطقهٔ الفراغ عقل هم اختصاراً «جاییست که عقل مشترک بشری، نسبت به گزینههای موجود یا محتمل، هیچگونه گرایش یگانه و مستقل مثبت یا منفی ندارد و طبیعتاً نسبت به آنها بیتفاوت است«.

۲-بنظر میآید بحث احمد قابل این موضوع را که مستندات اولیّهٔ اسلام – قرآن و حدیث – «متن» تلقّی میشوند، پیشفرض دارد. متن بودن قرآن – آنطور که نصر حامد ابوزید دانسته میگیرد – امکانات تأویلی فراوانی پیش میکشد. فرستنده، در فرایند ارتباطی مد نظر ما، خداوند بوده و گیرندهای – یعنی رسول اسلام، که بر انسان بودن او تأکید شده – پیام – یعنی قرآن – را از طریق مجرای ارتباطی –

یعنی روح مقدّس – و رمزگان زبان عربی دریافت کرده است. پیامد پذیرفتن قرآن بمثابهٔ متن، تاریخی بودن آن است – که البتّه تناقضی با وحیانی بودنش ندارد. هرمنوتیک مدرن پیشنهاد میکند فهم – از آنجمله فهم متن و در نتیجه قرآن، پس از پذیرفتنش بعنوان متن – عملی تأویلیست. هر فهمی همانطور که گادامر میگوید دو خصلت تاریخی و زبانی دارد. منش تاریخی متن، در فاصلهٔ زمانی متجلّی میشود؛ یعنی شکافی که میان افق روزگار پیدایی متن و افق روزگار تأویل وجود دارد. گادامر ادّعا میکند که برای خوانش منتهی به فهم متن، باید آنرا به افق امروزی تأویلگر منتقل کنیم. خوانش متن، بی ارتباط با افق کنونی ما، فهم را نتیجه نمیدهد. افق – بعنوان واژهٔ هوسرلی وهایدگری – اینطور در کار گادامر معنا پیدا میکند و مهم میشود تا آنجا که فهم را فرایند درهم شدن افقها میداند. خلاصه اینکه نگاه کردن به قرآن بعنوان متن – که در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید مسألهای اصیل است و در کار قابل احتمالاً از پیش، فرض گرفته میشود – امکانات جدیدی فراهم میآورد که با نگاه سنّتی – که مفروض داشتن خاستگاه فرهنگی و تاریخی کتاب مقدّس را الحاد میدانست – متفاوت است. از جملهٔ پیامدهای این نوع نگاه، تفسیر دوبارهٔ قوانین الهیست که در موضوع مورد بحث احمد قابل هم دیده میشود. تفسیر دوبارهٔ قوانین بر اساس افق کنونی و در نظر گرفتن قرآن بعنوان محصولی «فرهنگی» – که البتّه خود فرهنگ بزرگ دیگری پدید آورده – از دینامیک کد قرآن بدست آمده و به این ترتیب، قرآن – و همینطور حدیث – مانند هر متن دیگر، اجازهٔ تأویل مدام را فراهم میسازد.

۳-این طرز تلقّیست که ثابت بودن چیزی بنام «ذات اسلام» را به چالش میکشد و این موضوع را که اسلام ذات ثابتی دارد، زیر سؤال میبرد. (نقد اعلی Higher Criticism، معتقد است نفس وحی در همان لحظهٔ نخست ورود به ذهن گیرنده – یعنی پیامبران – تغییر میابد؛ چه برسد به دورههای تاریخی. روزنسوایگ در همین معنا میگوید که آنچه بر موسا در طور سینا نازل شد، وحی بود و مابقی – که در تورات آمده – تفسیر است. باین ترتیب، موضوع صرفاً نظر جامعهشناسی دین نیست؛ بلکه به الاهیّات هم راجع است.)

۴- نتایج بحث قابل، بدین سو میرود که دین باید در زمینه‌هایی که عقل مدرن – آنچه قابل شاید بدرستی در تمایزش از عقل سنّتی مشکوک است – توان پاسخگویی دارد، بارهایش را بر زمین بگذارد. اینطور، موضع دینداران در قبال حقوق بشر، حقوق زنان و بطور کلّی مسایلی که قابل ریز و فهرستوار اشاره کرده، روشنتر میشود. آنجا که نهادهای مدرن توان پاسخگویی به مسایل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... را دارند، ادّعاهای حداکثری دین، کار را برای خودش دشوارتر میسازد و رسالت معنویاش را به فراموشی میسپارد. (صحبت از سیاسی بودن دین نیست. بنظر میآید ادّعای همیشه سیاسی بودن اسلام، چندان قرین به صحّت نباشد.) بقول احمد صدری «چرا وقتی مدرنیسم نهادهای تخصّصیتری برای حل این مشکلات در پیش روی بشر گذاشته باید مذهب را جلو انداخت تا از آبروی خود برای این امور ذاتاً غیرمذهبی هزینه کند؟» اینطور، پاسخ این سؤال که آیا دین دیگر کارکردی نخواهد داشت، صراحتاً «خیر» است. دین، کارکرد دارد. کارکرد معنوی – یا بقول سینای عزیز، متافیزیکی. فراموش نکنیم که منطقهٔ الفراغ عقل کوچک نیست.

نگاه کنید: * مقالهٔ «روشنفکر دینی... باید گردد»؛ نوشتهٔ احمد صدری در صفحات ۱۸ تا ۲۲ شمارهٔ دوّم نشریّهٔ آیین * مقالهٔ «متن بودن قرآن»؛ نوشتهٔ نصر حامد ابوزید و ترجمهٔ روحالله فرجزاده در صفحات ۱۰۲ تا ۱۰۵ شمارهٔ سیام نشریّهٔ آفتاب

http://www.pouyan.ws/archives/۰۰۱۱۴۱.php

(۸)

پایان فقه؛ از جهان بسته به کیهان بی‌کران

مهدی خلجی

ایران امروز، ۲۱بهمن۱۳۸۳

از گردانندگانِ گرامی سایتِ ایران امروز سپاس‌گزارم که به پیشواز نوشته‌هایی درباره‌ی شریعت و عقلانیت رفتند و آن‌ها را از دایره‌ی وب‌لاگ‌ها بیرون آوردند و خوانندگانِ خود را بدان فراخواندند. از دیگر سو، تحسین خود را نثار احمد قابل می‌کنم که به نقدِ نوشته‌هایش ارج نهاد و به تفصیل کوشید بدان‌ها پاسخ دهد. او با شکیبایی و ادب – که نه تنها در مجادلاتِ روحانیان با ناقدانِ خود که حتا در میان نویسندگانِ ایرانی نادر است – سطر سطر سخنم را سنجید. امیدوارم از قدرشناسیِ من آگاه باشد و در آن‌چه آورده‌ام و می‌آورم، هیچ تلخ و ترشی نیابد.

از آویختن به بسیاری از آن‌چه صاحبِ انگاره‌ی شریعتِ عقلانی بدان پرداخته می‌پرهیزم و داوری درباره‌ی آن را به داوران وامی‌نهم، که نمی‌خواهم این نوشتار، تفسیر کبیرِ فخر رازی شود از فرط درازی. پس می‌کوشم، برای تحریر محل نزاع، به چند نکته‌ی کانونی اشارتی برم تا مگر گستره‌ی بحث روشنایی گیرد.

یکم. فقه، پایان یافته است. ناگزیر مفهوم «فقه» و معنای «پایان» را شرح می‌دهم.

فقه نظام، ساختار و گفتار منسجم و روش‌مندی از مجموعه‌ای نظریه‌هاست که زادگاه و سرگذشتِ تاریخی مشخصی دارد. مراد از این دانش، امری فراتر از مکتب‌های فقهی و اصولی (اصولِ فقه) است. اختلافِ نظر و فتوا میانِ فقیهان و نیز میانِ نحله‌ها و مذاهبِ دینی، همه، استوار بر یک پارادایم یا منظومه‌ی معرفتی است. منظومه‌ی معرفتی هم، کهکشانی از هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه‌ای است که در درون خود می‌تواند خانواده‌ای از روش‌ها و

نظریه‌ها را پدید آورد. فقه، دانشی دینی است، اما در پیوندِ با دیگر دانش‌های دینی مانند کلام (الاهیات) و نیز دانش‌های غیرِدینی پدید آمده است. برای مثال نظامِ دستورِ زبانِ عربی یا صرف و نحو، دانشی غیر دینی و، سراسر، زیر تأثیرِ منطقِ ارسطوست[۱]. تصورِ فقه و الاهیاتِ اسلامی، بدونِ نظامِ صرف و نحو، محال است. در یک سخن، فقه، برآمده از پارادایمِ سنتِ اسلامی است.

هر دانشی آن‌گاه به فرجام می‌رسد و ظرفیت‌های نهانِ خود را تا نهایت مصرف می‌کند که پارادایمِ حاکم بر آن به انجامِ راهِ خود رسیده باشد. برای نمونه، طبیعیات قدیم، دانشی است که امروزه پایان یافته؛ یعنی از پاسخ به منظومه‌ای از پرسش‌های نو، ناتوان است و در برابر نقادی روش‌شناختیِ جاری تاب نمی‌آورد. پایانِ طبیعیات و آغاز فیزیک مدرن به معنای انقلاب در روش و در پی آن، نظریه‌هاست. انقلابِ علمی، بازتولیدِ درون‌مایه‌ی دانشِ قدیم در جامه‌ای فاخر و نو نیست؛ بل‌که جابه‌جا کردنِ چارچوب مسائل و دیگر نمودنِ پرسش‌های بنیادی است. بر این روی، الاهیاتِ استوار بر طبیعیاتِ کهن با زوال آن، پایان می‌یابد.

پایانِ فقه، به معنای پایانِ پارادایم سنت اسلامی است؛ پایانِ معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسیِ سنت؛ و بدین معنا که پشتوانه‌ی نظری خود را از دست داده است. اگر کسی ظهور تجدد را انقلابِ آگاهی نداند، پایانِ فقه را نخواهد پذیرفت. با ظهورِ تجدد، مفاهیمِ بنیادینی که پیدا و پنهان در فقه به کار می‌روند، از کار می‌افتند. مفهومِ جهان، خدا، ماوراء طبیعت، بهشت، دوزخ، انسان، آگاهی، شناخت و همه‌ی مقوله‌های هم‌بسته‌ی آن با پدیدآییِ تجدد از بُن، دیگر می‌شوند. این دگرگونی، نه تنها فتواها را تغییر می‌دهد که دستگاهِ مفهومی و روش‌شناسیِ مولدِ فتاوا را یک‌سره آماج می‌گیرد.

ورود به تجدد، گام نهادنِ در عرصه‌ای جغرافیایی و تقویمی نیست. بسا کسان که در عهد و مهدِ تجدد و در هزاره‌ی سوم — در ذهن خود – به شکلِ پیشینیانِ کپرنیک بزیند و بی‌اعتنا به دگرگشتِ احوالِ پیرامون خود، در آغوش رؤیای ساخته از گذشته بغنوند. از این رو، پایان فقه، به معنای کسادی بازارِ فقاهت نیست. مقلدان و مرجعان ممکن است تا ده‌ها سال دیگر کام دل یکدیگر برآورند و آب از

آب تکان نخورد. فقاهت و مرجعیت، نهاد و سرچشمه‌ی اقتداری اجتماعی و سیاسی است و از میان رفتن یا دیگرشدن‌اش با صرفِ آگاهی نافقیهان از پایانِ فقه حاصل نمی‌شود. تحولِ این نهاد، بسته به دگرگونی‌ها در پهنه‌ی مناسباتِ سیاسی و اجتماعی است. مگر بازار مکاره‌ی جادو و جنبل حتا در ایالاتِ متحده گرم و گیرا نیست و خواستارانی را به خویش نمی‌خواند؟ بقای آن‌ها بسته به عواملِ دیگری است و جهان، تنها، گستره‌ی امور معقول نیست. فقه برای کسی پایان یافته است که در درونِ پارادایم مدرن می‌اندیشد و پرسش‌های سنت را در خور روزگارِ دیگری چونَ امروز نمی‌یابد. فقه، روزگاری است که به رغم بی‌مهری و بی‌میلیِ فقیهان برای خطر کردن در شناختِ تجدد، پایان گرفته است. اعلامِ پایانِ فقه، اعلام آگاهی به این پایان و انگیزه‌ی اندیشیدن در آن است.

وجود دانشی به نامِ «فقه» که در مبنا و معنا با «فقه» تاریخی و امروزی بیگانه است، بر منظومه‌ی معرفتی تجدد تکیه می‌کند و، به واقع، در گسستی ریشه‌ای از سنتِ فقهی هزار و اندی ساله برمی‌آید و می‌بالد، آیا ممکن است؟ هیچ نمی‌دانیم. تا کنون فقیهانی از این دست پدید نیامده‌اند و علمِ «جدیدِ» فقه را نیافریده‌اند تا درباره‌ی آن به داوری بایستیم. آن‌چه از فراورده‌ی پژوهش‌گرانِ مدرن درباره‌ی سنتِ اسلامی می‌بینیم، مشروعیتِ فقه را با تاریخِ بلندش انکار می‌کند.

فتواهای تازه و جسورانه، هر چند مبنای فقهی داشته باشند، در سرشتِ مشکلاتِ معرفتی خود هیچ تفاوتی با فتاوای کهن ندارند. ممکن است فتوا در موضوع‌های تازه (مسائل مستحدثه) با افزودن یکی دو اصل فقهی یا کاستن آن، اندکی خیالِ مومنان را برای آشتی با مقتضیاتِ آگاهی و جامعه‌ی مدرن آرام کند، اما به فرجام، راهی نمی‌گشاید. فقیهانی که به رشد و توسعه‌ی جامعه‌ی مسلمین می‌اندیشند، ناگزیرند هر روز حلالی را حرام و حرامی را حلال کنند تا در بهترین حالت، اندامِ برآماسیده‌ی شریعت را اندک اندک لاغرتر نمایند و راه را برای زندگیِ آدمی باز کنند.

بر خلافِ احمد قابل که می‌نویسد «کارِ امثالِ من، غرقه شدن در مباحث نظریِ صرف نیست»، گفتارِ من سراپا نظری است و به فایده‌ی اجتماعیِ «فقیهانِ

نواندیش»، در این مقام، نمی‌پردازد. تنها بر سر آن است که سستی و ناتوانی فقه را در کلیتِ آن، ادعا کند و تجربه‌ی تاریخی بیش از صد سال اصلاحِ دینی را در ترازوی خرد بگذارد. رویارو با احمد قابل، باور دارم بدونِ بحث نظری در مبانی غیرفقهیِ فقه و بنیادهای غیرِ دینی اسلام، نوسازی اندیشه‌ی دینی به جایی نمی‌رسد. اگر کوششِ «مصلحانِ اسلامی» در عصر جدید تا کنون به جایی نرسیده، آیا نباید در غفلت آن‌ها از «مبانی» پرسش کرد؟ بدونِ تدقیق و تنقیحِ مبانی، کورانه عصاها می‌زنیم و لاجرم قندیل‌ها می‌شکنیم. نیتِ نیکو، به تنهایی، راهی به دهی است. جنبش‌های بنیادگرای اسلامی، همه در افکارِ مصلحانِ بزرگِ مسلمان ریشه دارند[۲].

دوم. تجدد، اندیشه یا نظریه‌ای ویژه نیست؛ منظومه‌ای فکری است که در دل خود صدها و هزارها نظریه‌ی ساز و ناساز را می‌پرورد. در این منظومه‌ی فکری، ممکن است فهمِ خودِ رویدادِ تجدد نیز بسی رنگارنگ باشد. برای تاریخ‌نگار اندیشه، هیچ نظری صواب یا خطا نیست. هم‌چنین، هنگامی که از منظومه‌ی معرفتیِ سنت سخن می‌گوییم هزاران رأی و راهِ درست و نادرست را در آن قرار می‌دهیم. از دل یک نظام جهان‌شناختی و انسان‌شناختی، صدها نظریه‌ی متضاد می‌تواند زاده شود. در تاریخ‌نگاریِ پارادایم‌ها، ما تماشاکنانِ بُستانیم.

احمد قابل، اختلاف نظر مدرن‌ها را گواه ابهام (و در نتیجه بی آن‌که تصریح کند بی‌معناییِ) تجدد می‌گیرد و می‌نویسد: «خواسته‌ی مشخصی که از منتقد محترم دارم این است که تفاوت‌های مشخصِ علم و عقلانیتِ مدرن و شالوده‌های نظری آن‌ها را بیان کنند و به دور از پیش‌داوری‌های مرسوم، از کسانی که معتقد به ارتباط سنت و مدرنیزم‌اند، خواستارِ تبیینِ «سابقه‌ی نظری و ارتباط محتملِ آن با عصر سنت» گردند. اگر پاسخِ در خوری نشنیدند، به این داوری برگردند.»

نویسنده‌ی «شریعتِ عقلانی»، لاجرم، از من انتظار ندارد که فصلی درباب ویژه‌گی‌های مشخص علم و عقلانیتِ مدرن بنویسم و سابقه‌ی نظری آن را با عصر سنت بازنمایم. این قدر می‌نویسم که پیوند تجدد با سنت، در گسستِ مداوم است؛ در رویکردی انتقادی برای تغییری بنیادی.

تجدد، بر خلافِ نوشته‌ی او «بنیان‌گذارِ» خاصی ندارد؛ بل‌که پیش از هر چیز، فرایندی انقلابی است که مانند هر تحولِ ریشه‌ای، ناگهان رخ نمی‌دهد و در زمینه و پیشینه‌ای دراز مایه دارد. این تغییر، تدریجی، اما بنیادی است و ممکن است سال‌ها که نه، سده‌ها، به طول انجامد. گسستِ تجدد از سنت، روندی است که در لایه‌های گوناگون روی می‌دهد و به فرجام در مقطعی تاریخی میوه‌ی خود را به بار می‌آورد. نه کپرنیک و گالیله و نه دکارت و کانت، فرزندانِ ناگهانِ عصر خود نبودند. اکنون، شماری از تاریخ‌نگاران باور دارند که نخستین انسان مدرن، که به فردیت اندیشید و به مقتضای زمانه و ذهن خود آن را تحقق داد، شاید سنت اگوستن –متأله پرآوازه‌ی اروپا (۳۵۴–۴۳۰)– بوده است، با نوشتن کتابِ بدیعِ «اعترافات» و نیز «شهرِ خدا»[۳].

در سنتِ اسلامی این گسستِ تدریجی پدید نیامد؛ سهل است، در بیشتر دوره‌های تاریخِ اندیشه‌ی اسلامی –از سده‌ی ششم به بعد– بازگشت به اصولِ فکر قدیم، سکه‌ی بازار و مذهبِ مختارِ قوم است.

آگاهی از فرایند تجدد، شناختِ سرگذشتِ تاریخی آن و به فرجام، فهم موقعیتِ کنونی است. تجدد، آگاهی یافتن از بحرانِ علم بشری و تکاپو برای برون‌رفت از آن است.

هر تغییری که در فرایند تجدد در پهنه‌ی یکی از پدیدارهای روحِ انسانی می‌افتد، در گستره‌های دیگر بازمی‌تابد. الکساندر کوایره در کتابِ کم‌حجم اما پراهمیتِ «از جهانِ بسته به کیهانِ بی‌کران[۴]»، تأثیرِ انقلابِ کپرنیکی را بر مفاهیم مابعد طبیعی، به شرح، فرانموده و نشان داده که با گشودنِ دروازه‌های کیهان و برون رفتن از نظامِ طبیعیاتِ قدیم، مفاهیمی چون فضا و زمان چگونه تغییر می‌کنند و مفهوم خداوند، آفرینش و علیتِ او را تغییر می‌دهند. گذارِ از کران‌مندی جهان‌شناختی به بی‌کرانه‌گی، مطلق بودنِ فضا و زمان را می‌شکنند و خدایی یک‌سره تازه طلب می‌کند.

علوم انسانی و علوم اجتماعی با همه‌ی دستگاهِ مفهومی خود زاده‌ی عصر جدیدند و اگر امکانِ دگرگونی کانون شناخت و انقلابِ فلسفی در نظریه‌ی آگاهی پدید نیامده بود، علمِ انسانیِ امروزی وجود نداشت. فلسفه نیز در تحول خود با شاخه‌های علم فیزیک، علم تجربی و، بعد، علم انسانی داد و ستد کرد. بنیادِ سکولاریسم، دولت مدرن، نهادها و روابط سیاسی جدید، بدونِ رویدادِ انقلاب علمی ممکن نبوده است. شالوده‌ی فلسفی سکولاریسم، تبیینِ جهان بدونِ چنگ‌آویختن به برداشتِ سنتی از مابعد طبیعت و خداوند است. برای تأسیس دولتِ عرفی، داشتن تصوری سراپا دیگر از امر قدسی یا از ریشه برانداختن آن ناگزیر است. لایب‌نیتس که بیش از فیزیک به اخلاق و بیش از کیهان به انسان دل‌بسته بود، شادی می‌کرد از این‌که به یُمنِ فیزیک نوین، دستِ دخالتِ خداوند (و مرامِ او که پیشتر «کل یومٍ هو فی شأن» بود) در جهان برداشته شد و شانه‌ی او از بار مسئولیتِ هر نظم و بی‌نظمی که در پهنه‌ی هستی هست، تهی گشت. از نگاه او، فیزیکِ نوین، تنها راه نجاتِ خداوند از زوالِ مشروعیت الوهی بود.

به همان سان که نظریه‌ی فیزیک‌دانانِ سپیده‌دمِ تجدد، چون گالیله و بعدها نیوتن، سپس‌تر، نقد شد و امروزه دیگر هواداری ندارد، هیچ فیلسوفِ مدرنی در عصر حاضر نیست که بتواند در برابر دکارت، کانت و هگل، رویکری غیرانتقادی برگزیند. این، برآمده از سرشت پویای تجدد است، اما همین سرشتِ پویا به هیچ فیلسوف یا فیزیک‌دانی اجازه نمی‌دهد به گونه‌ای بیندیشد که گویی – پیش از او – هیچ اتفاقی در جهان نیفتاده است. رویدادِ تجدد، بازگشت‌ناپذیر است. هر نقادی از مفاهیمِ تجدد در ذیلِ آن قرار می‌گیرد.

اندیشه‌ی تجدد در بازگشتِ مستمر به سنتِ پیش از خود، آن را نقد می‌کند و از آن می‌گسلد. این تنها مدرن‌ها هستند که متنِ سنت را می‌خوانند برای برگذشتن از آن. هر امر تثبیت‌شده، زودا به سنت بدل می‌شود. تجدد خروج و گسست مستمرِ از سنت، ساختن و ویران کردنِ مدام آن است. مفهومِ سنت، خود، پدیده‌ای مدرن است و تنها در چشم‌انداز تجدد است که مفهومِ سنت نیز پویاست.

سوم. از نوشته‌ی احمد قابل، چنین برمی‌آید که وی آگاهی خود را از فلسفه‌ی غرب، بی‌میانجی ترجمه نمی‌گیرد و هم‌چنان‌که آوردم کارِ خویش را «غرقه شدن در مباحث نظری» نمی‌داند. گمان دارم، احمد قابل به هیچ روی نمی‌پذیرد کسی بدون –دستِ‌کم– دانستن زبان عربی و توانایی برای خواندنِ متن‌های کلاسیکِ اسلام، دعوی اسلام‌شناسی کند و درباره‌ی آن رأی و نظری بیاورد. پس چگونه می‌توان با دستِ کوتاه، سودای خرمای نخیل کرد و در باب عقلانیتِ مدرن سخن گفت؟ بر پایه‌ی معیارهای علمی، کسی نمی‌تواند به قلمروی پا نهد و از پیامدهای آن بگریزد یا به آسان‌گیری رو کند. وی با به میان آوردنِ پیش‌فرض‌هایش درباره‌ی «شریعتِ عقلانی» البته پا را از فقهِ جواهری بیرون می‌گذارد و مدعی سازگاریِ شریعت با عقلانیت مدرن می‌شود. این ادعا، روشن است که دوستی با فیل‌بانان است و برای آن باید خانه‌ای در خوردِ فیل بنا کرد. من با نهادنِ چند سطر از نوشته‌ی نویسنده‌ی «شریعتِ عقلانی»، نشان خواهم داد که برداشتِ او از آرای فلسفی غربیان – دست‌کم آن اندازه که در نوشته‌ی او بازمی‌تابد – بنیانِ استواری ندارد.

احمد قابل در نقدِ من که به گسستِ تجدد از سنت باور دارم، آرای هایدگر را «در مورد ارتباطِ علم و عقلانیت جدید با مباحث زیربناییِ فلسفی و کلامیِ [کذا] افلاطون و ارسطو» پیش می‌کشد. سپس از این در رنجه است که چرا برخی، اقرار به پیش‌کسوتی پیشینیان در یافته‌های عقلانی را دشوار می‌یابند.

نویسنده‌ی شریعت عقلانی، امام نخستینِ شیعیان را پیش‌کسوتِ جان راولز (John Rawls) استادِ درگذشته‌ی فلسفه‌ی سیاسی در دانشگاهِ هاروارد می‌داند و می‌نویسد: «در برخی متونِ معتبر و مدرنِ فلسفه‌ی سیاسی ادعا شده است که جان رالز مبدعِ نظریه‌ی "عدالت به مثابه‌ی انصاف" است. حال اگر بدانیم که متفکری عرب‌زبان، چند سده پیش از او، در کتابش، غرر الحکم و درر الکلم، از قول پیشینیان خود آورده است که «العدل انصاف» (که متن خطی این کتاب نیز چند قرن قبل از تولد آقای "رالز" نگارش یافته است) چه نتیجه‌ای باید گرفت؟»[۵]

راولز در سال ۱۹۵۸ در مجله‌ی Philosophical Review مقاله‌ای منتشر کرد با عنوانِ "عدالت به مثابه‌ی انصاف"[۶]. این مقاله در اینترنت دست‌یاب است. خواننده‌ی کنج‌کاو، می‌تواند بدان بازنگرد و مبانیِ آشکارِ راولز را درباره‌ی مفهومِ عدالت از دیدگاهِ وی بخواند. برای فیلسوفی چون او، عدالت، با مفاهیمی مانند آزادی، برابری و حق هر فردِ انسانی برای مشارکت در مصلحتِ عمومی هم‌بسته است. از این چشم‌انداز، عدالت، تنها، صفتِ شخص – به معنای فرد انسانی – نیست، بل‌که در بنیاد، ویژگی دولتِ مدرن و نهادهای سیاسی و اجتماعی است. بنابراین، مفهوم عدالت بدون اصولی چون حق، آزادی و برابری قابل تصور نیست.

این دریافت از عدالت، به معنای تلاش برای برهم زدنِ نظم موجود و «طبیعی» و برقرار کردنِ نظمی تازه است. برهم‌زدنِ نظم جاری بدون انگاره‌ی ریشه‌ای حق و توانایی آدمی برای «تصرف در جهان» ممکن نیست. «تصرف در جهان و استیلای بر طبیعت» جان‌مایه‌ی تفکرِ مدرن و وجه امتیاز آن از تفکر پیش– مدرن است.

در سنتِ اسلامی، آسمان‌ها و زمین بر ستونِ عدل برپا شده است (بالعدل قامت السموات و الارض). عدالت، پیش از هر چیز، وصف خداوند است و عدل الاهی با وجود شر در جهان هیچ منافاتی ندارد. در این سنت، عدالت، مانند دیگر فضیلت‌ها، فضیلتی فردی و تهی از هر سویه‌ی اجتماعی است. معنای عدالت در اندیشه‌ی اسلامی «نهادنِ هر چیز در جای خود» است (روایتِ امام علی). «جای هر چیز» را هم خدای علیمِ مطلق در لوح محفوظ نوشته و تقدیر کرده است. پس عدالت اسلامی، حفظ وضع موجود و تسلیم در برابر نظام نابرابر طبیعت است که در نابرابریِ نظامی اجتماعی، حقوقی و سیاسی بازمی‌تابد. «فطرت» مقوله‌ای مرکزی است که خداوند بشر را بر آن آفریده و قانون‌های خود را بر پایه‌ی آن وضع کرده و آدمی را وظیفه داده بر وفق آن رفتار کند. از نابرابریِ امتیازهای دنیوی پیامبران گرفته تا تفاوتِ خدایگان و برده، اختلافِ طبقاتی، میراث نابرابر و تفاوتِ حقوقی و سیاسی زن و مرد، هیچ کدام با انگاره‌ی اسلامی از عدالت ناسازگار نیست[۷]. شالوده‌ی فقه بر عدالتی بناشده که از دیدگاهِ کسی چون راولز عین بی‌عدالتی است. حق، آزادی و برابری که سه مفهوم پایه در تلقیِ راولز از عدالت قلمداد می‌شود، در

سراسر سنت اسلامی غایب است. به ویژه، فقه، استوار بر مفهومِ بندگی و تکلیف است. جای دولتِ مدرن و نهادهای سیاسی و اجتماعی هم در بستر سنتِ اسلامی روشن است. این همان گسستِ دورانِ مدرن از عهد عتیق است که نویسنده‌ی «شریعتِ عقلانی» آن را برنمی‌تابد.

احمد قابل، نخستین کسی نیست که فریب واژگان را به جان می‌خرد و مفهوم اسلامی و مدرنِ عدالت را درهم‌می‌آمیزد و آن را نشانِ «اصالتِ» دین و «پیش‌کسوتی» امامان می‌گیرد. در سده‌ی بیستم میلادی، یکی از مفاهیم مدرنی که هواداران ایدئولوژی اسلامی به چابکی توانستند غبارآلوده، مصادره و از آنِ خود کنند همین مفهومِ عدالت بود. از همین رو، ازدواج مارکسیسم و اسلام، سخت به دل توده‌ای از روشنفکرانِ دینی و دین‌دارانِ «نواندیش» نشست و صفِ آنان را به هم پیوست. بدون این تلقیح مصنوعی، سنتی دینی نمی‌توانست پیش‌برنده‌ی «انقلاب» باشد. سنت، به ذاتِ خود، نگهبانِ نظمِ موجود است و بر خلاف ایدئولوژی‌هایی چون مارکسیسم، به تنهایی، زرادخانه‌ی معرفتی لازم را برای تولید پدیده‌ای چون انقلاب ندارد.

آمیختنِ مفاهیم و کوشش برای التقاطِ آن‌ها، اگر به کاری آید، همانا رفو کردن زخمِ‌های ایدئولوژی و نظریه‌ی راهنمای عمل اجتماعی و سیاسی است و به هیچ روی، نشانِ ژرفای آگاهی نیست. آگاهی، اگر در پی برقرار کردنِ نسبت میان امور بیگانه هم باشد، پیش از هر چیز، ناگزیز است چشم‌ها را به خوبی به روی تمایزهای ریشه‌ای بگشاید.

از این گذشته، پاره‌ای از پرسش‌های نویسنده‌ی «شریعت عقلانی» درباره‌ی ماهیتِ تجدد و عقلانیتِ مدرن را درنمی‌یابم : «آیا پروژه‌ی مدرنیزم امری بسیط و ابتدایی است یا مرکب و استمراری؟»، «آن‌چه بنیادگذار تجدد بنیاد نهاد، نسخه‌ی نهایی مدرنیزم بود یا نسخه‌ی ابتدایی آن؟» پرسش‌هایی از این دست، با واژگانِ اصول فقه به جنگِ فلسفه‌ی مدرن رفتن است. احمد قابل عبارتِ «مبانی بنیادگذار تجدد» (در نوشته‌ی "فقه و بن‌بست‌هایش") را، به سهو، مبانی شخصِ خاصی با عنوان بنیادگذارِ تجدد (چیزی شبیه شارع مقدس) دریافته است؛ در حالی که مراد،

مبانی‌ای است که تجدد را بنیاد نهاده‌اند. در نتیجه می‌پرسد: «این مبانی، از اختراعات و تأسیساتِ بنیان‌گذارِ تجدد است یا خیر؟ دستگاهِ فکری او پیش از رسیدن به نظریه‌ی تجدد، چه شاکله‌ای داشته است؟ آیا ایشان با انقطاع کامل از فلسفه و علوم پیشامدرن و بدون توجه به نقایص اندیشه‌های سنتی، از آن گذر کرده و به نتایج جدید رسیده است؟» طرح این‌گونه‌ی پرسش‌ها، به بحث درباره‌ی امکان و ضرورت و فایده‌ی ساختنِ «چرخ» می‌ماند و بی‌اعتنایی به این همه تأمل و کندوکاوی که در هزاران کتاب در این باره بازتابیده است.

نویسنده، جابه‌جا نیز از پلورالیسم و «عدمِ قطعیت» سخن می‌گوید و آن را گریزگاهی برای نادقیق سخن گفتن درباره‌ی تجدد و عقلانیتِ مدرن می‌سازد[۸]. عدمِ قطعیت – در فلسفه‌ی مدرن هر معنایی که داشته باشد – از نظر هیچ فیلسوفی هرگز به معنای نادیده گرفتن قاعده‌ی پژوهشِ علمی نیست. چنین است که واضعِ نظریه‌ی شریعتِ عقلانی به نقل از ترجمه‌ی متنی درباره‌ی هرمنوتیک، از ویتگنشتاین عبارتی را در میان می‌آورد که «هیچ کس در تأویلِ چیزی بر صواب یا خطا نیست، از جمله متون. بنابراین حاجتی به طلبِ موافقت نیست» (به نقل از ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی از مقاله‌ی "نظریه‌ی هرمنوتیکِ مدرن"، فان آهاری[جمله‌ی آخرِ ترجمه را من درنمی‌یابم]). نمی‌دانم نویسنده‌ی شریعت عقلانی تا چه اندازه با آرای ویتگنشتاین آشناست؛ همین قدر هست که بریدنِ عبارتی از متنی که از آنِ ویتگنشتاین نیست، چیزی جز بدفهمی به بار نمی‌آورد. اگر ویتگنشتاین این عبارت را به همین سادگی می‌فهمید، بی‌تردید دیگر فیلسوف نبود؛ زیرا برای مُجاز دانستن هرج و مرج در تفسیر متن، نیازی به فلسفه نیست.

نمونه‌ای که از برداشتِ نویسنده از دیدگاهِ مدرن‌ها آوردم، گمان دارم عیاری است برای سنجیدنِ تلقی‌های او از عقلانیتِ مدرن و در نتیجه سازگاری آن با شریعت.

چهارم. احمد قابل می‌نویسد: «کارِ اساسیِ پژوهش‌گرِ شریعت، مراجعه به متونِ اصلی و معتبر آن است؛ آن‌چه حقیقتِ شرع را بر او آشکار می‌کند. این کار اساسی است نه مطالعه تاریخی شریعت».

مراد من از بررسی تاریخی شریعت، نهادنِ متونِ «اصلی» و «معتبر» دین در چارچوب تاریخی است. این متن‌های نوشتاری از آسمان نازل نشده‌اند. پیامبرِ نانویسا و آورنده‌ی وحی شفاهی، هرگز قرآنی ننوشت. متنِ قرآن و احادیث، بشری و تاریخی‌اند؛ آدمیانی با همه‌ی کاستی‌ها و سستی‌های انسانی در بسترِ جدال‌های سیاسی و عقیدتی، جداگانه یا باهم نشسته و این متن‌ها را نوشته‌اند. گوشِ آدمیانِ فانی وحی و اقوال پیامبر و امامان را شنیده و دستِ همین انسان‌های نامقدس آن‌ها را نوشته است. تعیین «اصلی» و «معتبر» بودنِ این متون، امری نیست که بدون نظریه ممکن باشد. همان‌گونه که در فقه سنتی، معیارهای علمِ رجال، محدوده‌ی مقبولِ احادیث و در نتیجه متون دینی را تعیین می‌کند، در روش‌شناسیِ مدرن تاریخی، محک‌های پیچیده و چندگانه‌ی تاریخی، «اصالتِ متن» را تشخیص می‌دهند و از این مهم‌تر، مفهومِ «اصالتِ متن» را تعریف می‌کنند. روش‌شناسی علمِ رجال، با معیارهای بررسی سنتِ شفاهی در تاریخ‌نگاری مدرن بیگانه است. در بررسیِ تاریخیِ قرآن – برای نمونه- تاریخ‌نگار بخش‌های حذف‌شده یا – به اصطلاح – نسخ‌شده‌ی قرآن را با بخش‌های ثبت‌شده یا ناسخ برابر می‌نهد. از تاریخ‌نگاریِ نصوص دینی، تاریخ طبری و یعقوبی را مراد نمی‌کنم.

نگرش تاریخی به شریعت، فراموش کردنِ فقه نیست؛ جدی گرفتن این نظامِ عظیم معرفتی و کوشش برای فهمِ شرایطِ زایش و تداومِ آن است. نگرش تاریخی، آگاهی به محال بودنِ اصلاح سنت با دستگاهِ مفهومی و امکاناتِ نظری خود آن است. نگرشِ تاریخی، سراسرِ فقه و آرای فقیهان قدیم و جدید را وابسته به یک نظامِ معرفتی می‌بیند که با ظهور مبانیِ فلسفی و تاریخیِ جدید، تابِ دفاع از بنیادهای خود را ندارد[۹]. پس با کوششِ کسانی چون احمد قابل برای در پیش دید نهادنِ روایت‌هایی که فراموش شده‌اند، گزینشِ تأویل‌هایی که شاذ و نادر انگاشته شدند و سعی در احیای مکتبِ اعتزال، شریعت نجات نخواهد یافت. معتزلی به معنای امروزی، کسی است که مبنای تجدد را می‌پذیرد و با روش‌های تاریخ‌نگاری اندیشه به سنتِ اسلامی می‌نگرد.

بر این پایه، باز هم تأکید می‌کنم که کارِ بنیادی پژوهنده‌ی دین، رفتن به آغازه‌ها و تبارشناسی مفاهیم دینی در سیاقِ تاریخی آن و تأمل در چگونگی شکل‌گیری متن‌هاست. پیشتر آوردم که با تبارشناسیِ تاریخی متن، رابطه‌ی نص و فتوا گسسته می‌شود و فقه به سانِ «علمی برای استنباط احکام شرعیّه‌ی فرعیّه از ادلّه‌ی تفصیّلیه»، حقانیت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد و به پایان می‌رسد.

پاورقی:

[۱] در این باره از جمله ر. ک.

–Elamrani-Jamal, A. Logique aristotélicienne et grammaire arabe, Etude et documents, Vrin, Paris, ۱۹۸۳

–Arnaldez, Roger, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, Vrin, Paris, ۱۹۸۱

[۲] انقلاب بهمن پنجاه و هفت و استقرار جمهوری اسلامی، محصول تلاش‌های فکری کسانی چون مهدی بازرگان، علی شریعتی، مرتضی مطهری – در کنار روشنفکرانِ چپ‌گرای آن دوران – بود. از سوی دیگر، مرشدِ اعظمِ جنبش اخوانِ المسلمین رشید رضا، شاگرد محمد عبده و سید جمال الدین اسدآبادی است.

[۳] در این باره از جمله ر. ک. به دو اثر مهمِ زیر:

–Eslin ; Jean-claude, Augustin, l’homme occidental, Michalon, Paris, ۲۰۰۲

–Bermon, Emmanuel, Le Cogito dans la pensée de saint Augustin, Vrin, Paris, ۲۰۰۱

[۴]Koyré, Alexandre, From the Closed World to the Infinite Universe, Baltimore, John Hopkins Press, ۱۹۵۷

کوایره چهار سال پس از انتشار این کتاب، ترجمه‌ی فرانسه‌ی آن را از نظر گذراند و حواشی تازه‌ای به آن افزود. از این رو، ترجمه‌ی فرانسه‌ی کتاب، به گواهی نویسنده، متنی کامل‌تر است:

Koyré, Alexandre, Du monde clos à l’univers infini, Gallimard, Paris, ۱۹۷۳

[۵] بر خلافِ دیدگاهِ احمد قابل که امام علی را «متفکر» می‌نامد، نه قرآن و نه احادیث، هیچ کدام دربردارنده‌ی «تفکر» به معنای امروزی آن نیستند. تفکر، یعنی داشتنِ نظامی فکری که در زمینه‌ای ویژه، نظریه‌هایی کم یا بیش منسجم دارد. متون دینی اسلام – مانند متون هر دینِ دیگر – فاقد نظام فکریِ منسجم در زمینه‌ای ویژه‌اند. سخنِ امام علی درباره‌ی انصاف بودنِ عدالت، مانندِ اقوالِ فرزانه‌گانِ باستانِ چین و هند و ایران است که بیشتر فراورده‌ی حکمَت (Sagesse) است، نه علم یا فلسفه به معنای یونانی یا امروزی آن. بر این روی، مقایسه‌ی قولِ امامِ شیعیان با آرای فیلسوفان قدیم و جدید از بُن خطاست. جان راولز، بر خلافِ امام علی، متفکر است و به همین روی ناگزیر است استدلال کند و سخن خود را با معیارهای عمومی فهم و دانش تراز نماید.

[۶] Rawls, John, “Justice as Fairness”, in Philosophical Review, Vol. LXVII, ۱۹۵۸

[۷] برای بررسی دیدگاهِ کلام اسلامی، به ویژه شیعی، درباره عدالت ر. ک. به آثار مرتضی مطهری که در شمار نواندیشانِ دینی معاصر قلمداد می‌شود؛ از جمله عدل الاهی، حجاب، نظام حقوق زن در اسلام.

[۸] در دهه‌ی اخیر نوشته‌ها و ترجمه‌های فارسی درباره‌ی «پست مدرنیسم»، در میان روحانیانِ نوگرای ایران سخت با استقبال رویارو شده است. از یاد نمی‌برم کتاب‌فروشی را در قم که می‌گفت در یک روز، دویست نسخه از کتابِ این یک چپق نیست (نوشته‌ی میشل فوکو، ترجمه‌ی مانی حقیقی، نشر مرکز) را به مشتریانِ روحانی خود فروخته است. این یک چپق نیست، در اصل مقاله‌ای است درباره‌ی یک تابلوی نقاشی رُنه مگریت (Ceci n’est pas une pipe). تصورِ این‌که چنین مقاله‌ای به چه کارِ روحانیان می‌آید البته دشوار است. اما ظاهراً روحانیانِ نوگرا در پاره‌ای نوشته‌ها و ترجمه‌های فارسی در این باره، ابزار تازه‌ای برای راحت کردن خیالِ خود از بابتِ فلسفه‌ی مدرن جست‌وجو می‌کنند. این نوشته‌ها به روحانیان می‌آموزد که ارزش میراث فلسفی غرب با جهالتِ مطلق یکی است و همه چیز نسبی است. عوامانه‌شدن فهم از مقوله‌ی نسبیت و نیز پلورالیسم، پیامدِ بی‌درنگ این آثار در حوزه‌ی علمیه‌ی قم بوده است. در غرب همه چیز نسبی است، اما در قم همه چیز مطلق است و جای محکمی دارد.

[۹] در ایران – و به طورِ کلی در جهان اسلام – هیچ گاه عالمان دینی به جدال نظری با مبانی تجدد و دفاع از شالوده‌های سنت برنخاستند. نه کسی در ایرانِ پس از مشروطه نقدی بر ابن سینا و فارابی نوشت و نه به تباین نظری میان فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی مدرن پرداخت. دانشگاهیانِ اهل فلسفه – علی العموم – قوت و احاطه بر فلسفه‌ی اسلامی را نداشتند و مدرسانِ فلسفه در قم نیز به فلسفه‌ی غرب اعتنایی نمی‌کردند و چنان که مرتضی مطهری تصریح می‌کرد فلسفه‌ی غرب را فلسفه نمی‌دانستند. جز ردیه‌نویسی‌های محمد حسین طباطبایی و مرتضی مطهری بر نوشته‌های فارسی مارکسیست‌ها، هیچ گفت‌وگوی جدی در این میان شکل نگرفت. مشتاقانی اگر هم بودند، امکاناتِ نظری لازم را نداشتند. در غرب البته حکایت از لونی دیگر است. تجدد از میان نزاعِ متقدمان و متأخران برآمد.

http://www.iran-emrooz.net/index.php/think/more/۳۷

(۹)

شریعت عقلانی

مهدی حاجیان

باشگاه اندیشه، ۳۰اردیبهشت۱۳۸۸

دنیای جدید دنیای عقلانیت به معنایی که ما می‌شناسیم نیست بلکه دنیای انسان محوری است باز نه به معنایی که ما از انسان می‌شناسیم بلکه با مشخصاتی که در فرهنگ جدید غرب معرفی شد؛ انسانی که تحت تاثیر عوامل بی شماری قرار می‌گیرد که هیچ نسبتی با عقل ندارند. منافع اقتصادی مهمترین آنهاست با بازوی تبلیغات که هیچ عامل دیگری را قدرت رویارویی با آن نیست، موضوعی که فریاد دلسوزان غربی را نیز در آورده است؛ فریادی که به گوش هیچ کس نمی‌رسد زیرا همه چیز در خدمت اقتصاد است.

مقدمه دگرگونی‌های زمان بر زندگی انسان‌ها آثار بسیاری دارد. آداب و رسوم و رفتارهای اجتماعی همه و همه در برهه‌های مختلف تاریخ دچار تحول شده است، به همین دلیل قوانین و مقررات اجتماعی و حتی بعضی از مسائل اخلاقی در جوامع و زمان‌های مختلف با هم تفاوت دارد. بلافاصله برای ما دینداران که از یکسو دیانت را برنامهٔ ترقی می‌دانیم و از سویی معتقد به دوام و استمرار آن برای همهٔ زمان‌ها هستیم این سؤال مطرح می‌شود که نسبت دین و زمان چیست و دین با جوهر ثابت خود چطور با زمان که جوهری متغیر دارد قابل جمع است. در ظاهر نیز می‌بینیم که برخی مسائل در ادیان مختلف و حتی اسلام در تحولات تاریخی طور دیگری به نظر می‌رسد. اشکال در مساله جمع بین اسلام و نیازهای زمانه همزیستی و هماهنگی دو چیزی است که ضد یکدیگرند؛ یکی ثابت است و دیگری متغیر و بی ثبات؛ اسلام به حکم نسخ ناپذیری و جاودانگی ثابت است و از طرف دیگر نیازها و مقتضیات زمان به حکم اینکه در زمان قرار گرفته است و هرچه در زمان قرار می‌گیرد (از جمله شرایط زندگی بشر) به یک حال باقی

نمی‌ماند بی ثبات و متغیر است. حال سؤال این است که چگونه دو چیز که یکی ذاتش ثابت و دیگری در تغییر و تحول دائمی است ممکن است با همدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟ خصوصاً اینکه انتظار داریم آنکه ثابت است هادی و راهنمایی آنکه متغیر است باشد؟ هیچکدام از شرع و تغییرات زمانه را نمی‌توان نفی کرد؛ یکی اساس دیانت است و یکی واقعیتی ملموس، پس چه باید کرد؟ بیگمان هر انسانی، از مسأله تحول جامعهٔ بشری به عنوان یک واقعیت خارجی آگاه است و دومآنکه پاسخگویی علم فقه به نیازهای جدید را وظیفهٔ اجتهاد فقهایعظام میدانند، اما این اجتهاد چگونه صورت خواهد گرفت. بی راهه و گزاف نخواهد بود اگر مدعی شویم مهمترین پرسش حال حاضر برای بسیاری از نواندیشان همین مطلب است و دل مشغولی بسیاری از متفکرین معاصر یافتن راه حلی برای آن. در عمل نیز کثرت پاسخ‌هایی که به آن داده شده نشان از اهمیت آن دارد؛ از شهید مطهری و شهید آیت‌الله محمد باقر صدر گرفته تا عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری و بسیاری دیگر راه حل‌های متنوع با ادبیات مختلف به آن طرح کرده‌اند. نظریهٔ «شریعت عقلانی» یکی از پاسخ‌های تازه به این مسأله نظریه‌ای تحت عنوان شریعت عقلانی است که نظریه پرداز آن آقای احمد قابل است. اصول این نظریه را می‌توان چنین خلاصه کرد که: در اسلام دو حجت اصلی و منبع شناخت از دیر زمان مطرح بوده است؛ یکی قرآن و متون حدیثی و دیگری عقل که خدا به انسان‌ها اعطا نموده است. در حوزه کلام و عقاید حجیت عقل در مذهب تشیع قطعی بوده و یکی از اصول شیعه آن است که هر کس بایستی با عقل خود به اصول دین دست یابد مگر آنجا که عقل در ادراک واقع ناتوان است، نظیر جزئیات عالم برزخ. آقای احمد قابل در احکام عملی نیز این نظر را تعمیم داده است و معتقد است در آنجا نیز اصل با عقل آدمی است و تنها آنجا که عقل خود حکم به ناتوانی دهد بایستی شرع و نقل وارد عمل شود. «در حوزهٔ عقاید و اخلاق تنها حجت بشر، عقل نظری و عملی است و نقل شرعی صرفاً در بیان جزئیات آن کلیات معقول و پس از سکوت عقل، حق اظهار نظر دارد و می‌تواند راهنمای پیروان خویش باشد. در مورد اصول و کلیات احکام شریعت نیز حجیت اولیه از

آن عقل است و حجیت ثانویه (درجایی که عقل سکوت می‌کند) از آن نقل معتبر شرعی است. پس همانطور که تنها حجت بشر در حوزهٔ کلام، عقل مستقل از شریعت است این حجیت را در حوزهٔ اخلاق و فقه نیز جاری است.» به اعتقاد آقای قابل، در حوزهٔ احکام شریعت، بخش «منطقهٔ الفراغ حکم عقل» وجود دارد که در آن نقل شرعی است که حجیت دارد و جزئیات و فروع احکام را بیان می‌کند. هرچند نمی‌تواند برخلاف احکام کلی عقل، چیزی را اثبات کند. ایشان به حجیت عقل، در تمامی حوزه‌های حضور شریعت شدیداً معتقدند و در همان حال با اعتقاد کامل و با صراحت از لزوم استناد به نقل معتبر در حوزهٔ احکام عبادی (که منطقهٔ حضور نقل شرعی، و ظاهراً به صورت مستقل از عقل است، چرا که در منطقهٔ الفراغ عقل قرار دارد) و در حوزهٔ احکام غیر عبادی (که حضور نقل شرعی، به صورتی وابسته به عقل است ولی بازهم در منطقهٔ الفراغ عقل قرار دارد) نیز دفاع می‌کند. همین رویکرد را در حوزهٔ اخلاق و با عنوان حجیت نقل معتبر در جزئیات راه‌کارهای اخلاقی (به صورتی وابسته به عقل، و در طول دلایل عقلی) جاری دانسته و از آن دفاع کرد. «البته در فروع احکام شرعی (فقه) داستان منطقه الفراغ به گونه‌ای است که چون اساس این حوزه بر بررسی فروع و جزئیات استوار است، مواردی پیدا می‌شود که حکم الزامی مشخصی از عقل، دربارهٔ آنها مشاهده نمی‌شود. در اینگونه موارد، نقل معتبر شرعی با مراعات مبانی کلی عقلی(مثل؛ اصالت الإباحهٔ عقلیه) می‌تواند حکم خاص خود را صادر کند.» به اعتقاد احمد قابل این موضوعی است که خود شرع مقدس نیز به آن تصریح دارد اما از آن غفلت شده است: در روایتی از امام صادق(ع) آمده است؛ حجهٔ الله علی العباد، النبی، و الحجهٔ فیما بین العباد و بین الله، العقل؛ حجت خدا بر بندگان خویش، پیامبر است، و حجت بین بندگان و خدا، عقل است. این روایت با صراحت تأیید می‌کند که؛ پیامبر (حجت ظاهری) فقط عنوان حجت خدا بر مردم را دارد. اما تنها حجت بشر در رابطه با خدا و استدلال برای صحت عملکرد خود در برابر خدا، عقل است (کافی ۲۵/۱ حدیث شمارهٔ ۲۲). «در آیات قرآنی نیز با صراحت کامل، اقرار شده است که کار ویژهٔ شرایع در محدودهٔ زندگی دنیوی، دخالت در مسائل

اختلافی است که با بهره‌گیری از وحی، حقایق را در حد درک و فهم آدمیان موجود در هر زمان، برای آنان آشکار کرده و می‌کنند و الا اصل بسیاری از مباحث به کمک عقل قابل دستیابی است. نهایت آنکه؛ می‌توان گفت که: حوزهٔ حضور دین و شریعت، چیزی جز منطقهٔ الفراغ عقل نیست. یعنی در جایی که عقل، حکم الزامی نداشته باشد، نوبت اظهار نظر نقل شریعت فرا می‌رسد. مقصود از منطقهٔ الفراغ عقل جایی است که عقل، یا سکوت می‌کند یا احتمالات گوناگون را منطقی و معقول ارزیابی می‌کند و نسبت به گزینش راه‌کاری مشخص، بی تفاوت است.»
بررسی نظریهٔ آقای احمد قابل، قبل از هر چیز نظریهٔ شهید صدر تحت عنوان «منطقه الفراغ» را به ذهن متبادر می‌کند. نظریهٔ شهید صدر پاسخ به این سوال بود که آیا اسلام و فقه اسلامی که پاسخگوی همهٔ نیازهای بشر است جایی برای عقل و دانسته-های بشری گذاشته است یا اینکه با تمامیت خواهی شرع، عقل و علم بشری محکوم به رد و نفی اند؟ و اگر چنین است چنین دینی چگونه می‌خواهد برای همهٔ نیازها برنامه ارائه دهد و هادی انسان‌ها در همهٔ قرون آینده باشد؟شهید صدر با طرح نظریهٔ منطفه الفراغ، این تصور که اسلام با چنین ادعایی عقل را مردود شمرده را باطل می‌داند. نقل (آیات و روایات) اصول و امهات مسائل و چارچوب اصلی را بیان می‌کنند و البته در موارد لازم وارد جزئیات می‌شود اما در سایر جزئیات احکام و چگونگی اجرای آنها عرصه را به عقل واگذاشته تا انسان بر اساس دانشی که کسب می‌کند به حل آنها بپردازد. در این محدوده (منطقه) که شرع از آن فراغت جسته عرصهٔ عمل عقل است. به این ترتیب، شهید صدر نسبت ثابت به متغیر در شرع اسلامی را توضیح می‌دهد. جناب آقای احمد قابل در نظریه شریعت عقلانی به وضوح متأثر از نظریهٔ منطقه الفراغ شهید صدر است اما با چند تفاوت بنیادین. اولین و مهمترین تفاوت نظریهٔ آقای احمد قابل با شهید صدر، جا به جا شدن جایگاه عقل و شرع است. اما قبل از آن، به یک مسئلهٔ مبنایی دیگر باید اشاره کرد و آن یکی گرفتن شرع و نقل نزد آقای قابل است. عقل در دیدگاه شهید صدر یکی از راه‌های شناخت احکام شرعی است و نه قوه‌ای در مقابل آن. به این ترتیب عقل در زیر مجموعهٔ شرع قرار می‌گیرد که به کمک آن می‌توان بخشی

از احکام الهی را کشف کرد. آنچه شهید صدر در جستجوی آن بود فی الواقع یافتن نسبت عقل و نقل در کشف احکام است و نه نسبت عقل و شرع. این موضوع گرچه ساده و کم اهمیت جلوه می‌کند اما غفلت از آن می‌تواند خلط دو دیدگاه خدامحوری و اومانیسم (انسان محوری مدرن) را در پی داشته باشد. وقتی این شبهه در مورد مقاله و نظریهٔ «شریعت عقلانی» قوت می‌گیرد که آقای قابل سخن از «عقل مستقل از شریعت» می‌گویند که این اصطلاحی نیست که حداقل ظاهرش خوشایند دین باوری باشد که شریعت را همراه و همگام با عقل و بالعکس می‌داند و ظاهراً اصطلاحی است عاریتی از نوشته‌های ترجمه‌ای که بکاربردنش قطعاً شایستهٔ دین پژوهان نیست. برگردیم به موضوع اصلی؛ یعنی جابه جا شدن جایگاه عقل و شرع در نظریهٔ آقای قابل که از قضا مهمترین ابهام در این نظریه نیز همین مطلب است. عقل اصطلاح پرکاربردی است که در متون و زمینه‌های مختلف معانی متفاوتی می‌یابد که متاسفانه در نوشتهٔ آقای احمد قابل دقیقاً مشخص نیست کدام معنی مورد نظر است. عقل قطعی عقل گاه به معنای یافته‌های یقینی به‌کار می‌رود و معادل «قطع» دانسته می‌شود. در فقه و اصول فقه معمولاً این معنا مدّ نظر است. چنین قطعی در نظر فقها حجیت شرعی داشته و می‌تواند معیار عمل قرار گیرد و کمتر فقیهی در این موضوع تردید دارد. اگر آقای احمد قابل در نظریهٔ «شریعت عقلانی» این معنا را دنبال کرده باشند مطلب بدون اشکال خواهد بود هرچند که قبل از او فقها آنرا بارها و بارها در کتب خود آورده‌اند. البته اگر این معنا مورد نظر آقای احمد قابل باشد باید دانست دستاوردهای جدید بشری در حوزه اقتصاد، سیاست و مدیریت را نباید جزو یافته‌های عقلی شمرد و آن را به عنوان حکم عقل قطعی، لازم الاتباع دانست زیرا همانطور که بر اهل فن پوشیده نیست که نظریه‌های موجود در این علوم نه تنها مورد پذیرش همه عقلا نبوده است، بلکه امروزه نیز محل اختلاف جدی صاحب نظران است و دائماً در حال تغییر و تحول می‌باشد. چنان که اندیشمندان غرب نیز بارها تأکید کرده‌اند، این علوم محصول «عقل ابزاری» است و با عقل عملی هیچ ارتباطی ندارد. امروزه به درستی معلوم داشته‌اند که این علوم بر پایه مبانی فلسفی

و ایدئولوژیک بنا می‌شود و به شناسایی مناسبات عینی و راه‌کارهای عملی برای تحقق همان اهداف مورد نظر می‌پردازد و از این روست که بسیاری از دستاوردهای آنها با مبانی دینی و اسلامی ناسازگار است. عقل ابزاری اما معمولاً در نوشته‌های روشنفکری و جدید، وقتی صحبت از عقل می‌شود مقصود از آن، همهٔ یافته‌های بشری است که بالخصوص شامل علوم تجربی می‌شود و هر آنچه بشر به عنوان یافته‌های معتبر می‌شناسد در دایرهٔ آن قرار می‌گیرد؛ خواه قطعی باشد یا ظنی و احتمالی. اگر این معنا مورد نظر آقای احمد قابل باشد اولاً باید دانست علم جدید تمامیت خواه است و هیچ جایی را برای غیر به رسمیت نمی‌شناسد و به این ترتیب سخن از منطقه الفراغ بیهوده بوده و از نظر فرهنگ جدید مردود است زیرا عقل مدرن هیچ فراقی را برنمی تابد. در دید علم مدرن غربی، تنها سخن معقول و معتبر و قابل سنجش همان است که بر اساس معیارهای تجربی گفته شود و به این ترتیب اگر دین و شرع بخواهد در «منطقه الفراغ عقل» منحصر شود حدّاکثر بایستی به یکسری اعمال شخصی و عبادی انفرادی خلاصه شود و نه بیش از آن. ثانیاً یافته‌های عقل در این معنا شامل کل فرهنگ می‌شود و معلوم است که در یک فضای یک اجتماع بیش از یک فرهنگ جا ندارد. بدین ترتیب با یک حکم به ظاهر ساده باید فاتحهٔ همهٔ احکام فقهی را خواند و در مراحل بعدی همهٔ اصول اعتقادی و مبانی مذهب، زیرا همانطور که جناب آقای محمد مجتهد شبستری در «کتاب، سنت، هرمنوتیک» به خوبی نشان داده علوم روانشناسی، جامعه شناسی و غیره در زمینه‌هایی که مستقیماً به عقاید دینی مربوط است نظرات صریحی دارند و به هیچ وجه زیر بار آنچه آیات و روایات گفته‌اند نمی‌روند. وانگهی مگر می‌شود روبناهای یک فرهنگ را گرفت و مبانی آن را رها کرد؛ مبانی و زیر بناهایی که همان خداشناسی و جهان بینی آن جامعه را تشکیل می‌دهند. البته آقای مجتهد شبستری در آن کتاب به این مطلب به راحتی اعتراف و توصیه به بازنگری در تمامیت دین می‌کند که در واقع از کف دادن دیانت و گرفتن دربست فرهنگ آن سوی دنیا است.ای کاش همهٔ روشنفکران ما صراحت لهجهٔ آقای شبستری را داشتند و ای کاش جناب آقای احمد قابل معلوم می‌کرد که آیا مقصود

ایشان نیز چنین چیزی است؟ اجتهاد، فورمول ربط ثابت‌ها و متغیرها اجتهاد فورمولی است برای ربط ثابت‌ها و متغیرهای فقهی. در این فورمول نه متغیرها باید فراموش شوند و نه ثابت‌ها و غفلت از هرکدام به ویرانی دین (که برنامهٔ سعادت در دنیا و آخرت است) منجر خواهد شد. شاید در شیوهٔ اجتهاد مرسوم برخی متغیرها فراموش شود یا جدی گرفته نشود که باید بطور مبسوط در معرض بحثی علمی و اجتهادی قرار گیرد و چه بسا بررسی دوباره و دوباره شیوهٔ اجتهاد ضروری باشد اما آنچه روشتفکری دینی عرضه می‌دارد و خواهان جانشین شدنش با اجتهاد است نیز چیزی بیش از کنار گذاشتن همهٔ ثابت‌های دینی نیست و لذا بالطبع هیچگاه نمی‌تواند در جامعه مقبولیت پیدا کند. فرهنگ عقل محور و فرهنگ انسان محور اجازه دهید از منظر دیگری به بحث نگاه کنیم که فکر می‌کنم بسیار روشنگرانه‌تر است. نویسندهٔ این سطور در حدّ بسیاری با آنچه گمان دارد دغدغهٔ اصلی آقای احمد قابل و «تئوری شریعت عقلانی» در باب همخوانی عقل و شرع و نقش عقل در کشف احکام فقهی و اسلامی است همراه و همدل است و معتقد است که عقل در بسیاری از مباحث مهم فقهی حکم واضح و متقنی دارد. به اعتقاد ما یکی از منابع مهم فقه، حکم عقل است. البته منظور از عقلی که در دین و فقه مورد ابتلاست، «عقل عملی» است که باید و نبایدها را درک می‌کند، نه «عقل نظری» که از واقعیت اشیاء بحث می‌کند. بسیاری از احکام ما مبنایش عقل است؛ دلیلش هم ملازمه‌ای است که بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد. مذهب شیعه معتقد است که احکام تابع ملاکات است و همه احکامش تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلق احکام وجود دارد. ما قائل به حسن و قبح عقلی هستیم و معتقدیم که افعال انسانها و تمام اشیاء در عالم ارزشهای ذاتی دارند؛ بنابراین هرگاه عقل سلیم حکم کرد که چیزی نیکو است، شرع مقدس با آن مخالفت نمی‌کند؛ چون اساس و ریشه عقل عملی از فطرت انسانها نشأت می‌گیرد. انسانها با اختلاف فرهنگها و رسوم همگی در مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها اتفاق نظر دارند. این وحدت و اتفاق از فطرت برخاسته است (فطرة الله التی فطر الناس علیها). فطرت در حقیقت نیرویی است در انسان که او را رهنمون می‌کند که

چیزهای نیکو را انجام دهد و ناپسندها را ترک کند. بین اراده تکوینی و تشریعی خداوند تخالف نمی‌شود: کلّما حکم به العقل حکم به الشرع. بنابراین عقل را در بعضی جاها می‌توان «فطرت» و «هدایت تکوینی انسان» نامید. و اگر در بیان و گفتار معصومین علیهم السلام به عقل تا به این پایه ارج نهاده شده که آنرا پیامبر درونی و واسطهٔ بین خدا و انسان دانسته شده به همین جهت است. البته باید توجه کرد این به آن معنا نیست که هر چه در شرع و نقل بیان شده را عقل می‌تواند کشف کند؛ بهر حال موضوعات بسیاری هست که عقل نمی‌تواند به کشف آنها نائل شود و قطعاً در این موضوعات انسان وابسته به نقل است. اما به رغم توجه به این موضوع، باز ساده انگاری است که نظیر برخی نویسندگان در باب مسئلهٔ عقل و شرع به موضوعاتی نظیر دو رکعتی بودن نماز صبح تمرکز کنیم و با هیاهو و فریاد به راحتی نتیجه بگیریم که عقل را راهی به احکام شرعی نیست زیرا این گونه موارد در مقابل موضوعات اساسی اختلافی بین فقه اسلامی و فرهنگ جدید حاشیه‌ای جلوه می‌کنند. موضوعاتی نظیر مسئلهٔ خانواده و نقش آن در اجتماع و مسائل پیرامون آن و نیز مسأله حقوق بشر و یا حفظ محیط زیست که عقل در آنها حکم صریح و واضحی دارد که به اعتقاد نویسندهٔ این مقال، کاملاً همخوان با فقه اسلامی است اما فرهنگ جدید برخلاف آن پیش می‌رود. اجازه دهید به مثالی را مطرح کنم که گرچه شاید حتی نام بردن از آن خلاف اخلاق باشد اما وضع ما را در مقابل فرهنگ جدید به خوبی نمایان می‌کند. یکی از موضوعات اختلافی فقه اسلامی با فرهنگ جدید، قانونی یا ممنوع بودن همجنس بازی است. اما واقعاً کدام طبع سالم و عقل سلیمی همجنس بازی را عملی طبیعی می‌شمارد و آیا با ورود عقل، دیگر نیازی به شرع برای محکومیت آن هست؟ حال آنکه فرهنگ جدید تا جایی پیش رفته که آزادی آنرا یکی از معیارهای دموکراسی در کشورها قلمداد می‌کنند. از قضا علم نیز در این مسأله کاملاً همزبان با فقه است و تحقیقات خود محققین غربی گویای شیوع برخی بیماری‌های خاص جسمانی و روانی در بین این طایفهٔ هم‌جنس باز تا چند صد برابر میانگین آن در بین افراد معمول جامعهٔ غربی است، اما عجب اینکه فرهنگ جدید زیر بار آن نمی‌رود. همچنین است

موضوعات پیرامون خانواده، روابط زن و شوهر و خیلی دیگر از این دست موضوعات که به نظر نویسنده این مقال عقل دید واضحی نسبت به آنها دارد و به هیچ وجه زیر بار فرهنگ امروز نمی‌رود البته مشروط بر اینکه اسیر هوا و هوس نشده باشد. تقابل خواسته‌های غریزی با عقل و شرع واقع آن است که در این میان مغلطه و فریبی رخ داده که نباید از آن غفلت کرد. دنیای جدید دنیای عقلانیت به معنایی که ما می‌شناسیم نیست بلکه دنیای انسان محوری است باز نه به معنایی که ما از انسان می‌شناسیم بلکه با مشخصاتی که در فرهنگ جدید غرب معرفی شد؛ انسانی که تحت تاثیر عوامل بی شماری قرار می‌گیرد که هیچ نسبتی با عقل ندارند. منافع اقتصادی مهمترین آنهاست با بازوی تبلیغات که هیچ عامل دیگری را قدرت رویارویی با آن نیست، موضوعی که فریاد دلسوزان غربی را نیز در آورده است؛ فریادی که به گوش هیچ کس نمی‌رسد زیرا همه چیز در خدمت اقتصاد است. موضوع دنیای جدید تقابل عقل و شرع نیست بلکه تقابل خواسته‌های غریزی انسان با عقل و شرع هردو است؛ خواسته‌هایی که غاصبانه بر جایگاه عقل تکیه کرده و درصدد حذف شرع نیز می‌باشد. مشکل امروز ما با عقلانیت نیست. عقل استدلالی هم نظر با شرع است نه در تقابل با آن. وانگهی نباید به گونه‌ای با موضوع مواجه شویم که گویی فقها و اندیشمندان اسلامی و شیعی هیچ استدلال عقلی بر مواضع خود ندارند و صرفاً با چند حدیث و آیهٔ معدود و به دور از مباحث اجتماعی و عقلی به کاوش در احکام دینی می-پردازند. قدر لازم عقلانیت البته آقای قابل در برخی از نوشته‌های خود «قدر لازم» عقلانیت مورد نظر خود را برشمرده اما به گمانم چندان روشنگر نیست؛ اصولی نظیر اصل عدم تناقض، پذیرش نتایج بر آمده از قیاس منطقی یا برهان، پذیرش نتایج محاسبات ریاضی و مبانی اجماعی آن (که البته جای سوال دارد که مگر در ریاضیات اختلافی هست که برای حل آن به اجماع متوسل شویم) و موارد دیگری که هر آشنای به منطق و فلسفه می‌داند که همگی از مبانی منطق‌اند و از بدیهیات اولیه. اما اصل دیگر ایشان خصوصاً جای تامل دارد: «چهارم؛ پذیرش نتایج اجماعی بر آمده از استقرای ناقص (و اطمینان‌آور) در علوم مختلف تجربی» که این

سوال را ایجاد می‌کند که مگر اجماع در علوم تجربی قابل فرض است؟ آیا منظور ایشان مواردی مثل به جوش آمدن آب در صد درجه و اینگونه موارد است و یا تئوری‌های علمی را هم قابل اجماع می‌دانند؟ اگر مقصود ایشان هر نوع تئوری علمی نباشد کلام بدی نیست اما اگر تئوری‌های علمی را ملاک قرار دهیم خصوصاً در حوزهٔ علوم انسانی، خود آقای قابل هم می‌دانند که چیزی از دین در هیچ زمینه‌ای باقی نمی‌ماند و نظریهٔ ایشان فاقد اصل نخست (عدم تناقض) می‌شود و لاجرم غیر عقلانی زیرا که ایشان صحبت از شرعت عقلانی فرع باقی ماندن چیزی از شریعت است که با تئوجه به تمامیت خواهی عقل مدرن ممکن نیست.

من مخالف علوم تجربی نیستم و توجه به آن را در استنباط فقهی و دینی لازم می‌شمارم اما ارزش مطلق دادن به علوم جدید که حاصل نظریه پردازی‌ها در فرهنگی دیگر و بر اساس مبانی متفاوت است و آنرا شرط عقلانیت شمردن نظری صحیح نخواهد بود.

به نقل از: کتاب The Bilingualism Reader مقاله Dimensions of Bilingualism

http://www.bashgah.net/fa/content/show/۳۳۰۳۴

(۱۰)

اعتبار عقل؛ نگاهی به نظرات احمد قابل و عقل مستقل او

رحمان افشاری

ایران امروز، ۲۱بهمن۱۳۸۳

احمد قابل در مقاله‌ی "فقه، کارکردها و قابلیتها" و "عقل و شرع"(۱) نظراتی درباره‌ی عقل و شرع مطرح کرده که بازتاب‌ها و نقدهایی را به دنبال داشته است. آرای او صرف‌نظر از این که تا چه حد تازگی دارد و تا چه میزان با شریعت محمدی سازگار و تا چه پایه پیروان این دین ابراهیمی را قبول افتاده است، درخور توجه است، زیرا به یکی از موضوعات مهم فکری کنونی ایران پرداخته است. خلاصه‌ی نظر او این است که وی عقل را "حجّت مستقل باطنی" و شرع را "حجّت ظاهری" می‌داند. منظور از حجت ظاهری، پیامبران الهی و شریعت‌های آنان است. به نظر او شرع تنها در منطقه‌ی آزاد عقل حق اظهارنظر مستقل را دارد و در سایر موارد موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشد. عقل حجت اصلی و اوّلی است و شرع حجت ثانوی. در هر پدیده‌ای باطن اصل است و ظاهر باید درخدمت باطن باشد. این اقرار در مورد نسبت عقل و شرع، نکته‌ی اساسی در دیدگاه اوست. وی بر اساس این رهیافت، فقه و پاره‌ای از دستورهای فقهی را بازنگری کرده و به نتایجی یک‌سر دیگرگون رسیده است. نقدهایی که تاکنون بر دیدگاه‌های او منتشر شده است، بیشتر حاوی برخی پرسش‌ها و ایرادهای ثانوی است و کمتر اصل و اساس آن را مورد نقد و نظر قرار داده است. در این میان سه نقد مهدی خلجی متفاوت است و سنجش‌گرایانه آرای قابل را بررسی کرده است، اما او نیز در نقدهای روشنگرانه‌ی خود بیشتر کوشیده است تا نشان دهد که عقل موردنظر صاحبان شریعت و اولیاء خدا عقل شرعی و متفاوت از عقل نوین است و آنچه قابل می‌گوید نه تازگی دارد و نه با شریعت محمدی سازگار است و فقه به

پایان کار خود رسیده است. مقاله‌های او دفاع روشنی از تجدد و مبانی نظری آن است. با این حال مقدم بر موضوع تفاوت "عقل محمدی" و عقل نوین و سازگاری و ناسازگاری برداشت قابل با شریعت اسلام و اعلام پایان فقه می‌باید پرسش مهم‌تری را پیش کشید و ریشه و بنیاد نظر احمد قابل را معروض پرسش قرار داد. باید پرسید که احمد قابل بر چه اساسی عقل را حجت مستقل باطنی و شرع را حجت ظاهری می‌داند تا بر پایه‌ی آن نتیجه بگیرد که شرع تنها در گستره‌ی آزاد عقل حق اظهارنظر مستقل دارد و در سایر موارد اگر احکام آن با احکام عقل مشترک بشری در تضاد قرار گرفت می‌باید به حکم عقل گردن نهاد و حکم شرع را رها کرد یا حکم شرعی متناسب با زمان ارائه کرد؟ پاسخ او روشن است: پس از تحصیلات بیشتر و کامل‌تر و بررسی دقیق‌تر متون دینی (قرآن و مجموعه‌ی عظیم روایات شیعی و سنی) به این نتیجه رسیدم که: «خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) و اولیاء خدا، با صراحت اقرار کرده‌اند که عقل، حجت مستقل باطنی است که خداوند برای بشر قرار داده است و حجت ظاهری (پیامبران الهی) و شرایع آنان، تنها در منطقةالفراغ عقل حق اظهارنظر مستقل را دارند و در سایر موارد، موظف به تأیید و تأکید حکم عقل می‌باشند. بنابراین عقل، حجت اصلی و اولی است و شرع، حجت ثانوی» (همانجا) برخی از منتقدان او چون این سخن را شنیده‌اند، کوشیده‌اند تا ثابت کنند که از شرع چنین حکم محکمی بر نمی‌خیزد و آنچه قابل می‌گوید نتیجه‌ی برداشت نادرست از شرع است. این نقد ناقدان، قابل را بر آن داشته است تا دلایل نقلی بیشتری در تأیید سخن خود بیاورد. اما اگر قدری دقیق‌تر در سخن او بنگریم، آن‌گاه چندان نیاز نخواهد بود تا خود را گرفتار بحثی درون‌دینی کنیم و بر سر این که آیا متن دینی در تأیید یا تکذیب این ادعا چه می‌گوید و معنای عقل در متون دینی چیست و چه تفاوت‌هایی با عقل نوین دارد به بحث بپردازیم. اگر به بنیاد اندیشه‌ی او نظر کنیم خواهیم دید که استدلال او مبتنی بر دور منطقی است: او حکم خود را که "عقل حجت مستقل باطنی" است به ادعای خود از "بررسی دقیقتر متون دینی (قرآن و مجموعه‌ی عظیم روایات شیعی و سنی)" و اقرار صریح "خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) و اولیاء

خدا" یعنی همان شرع بیرون کشیده است. به زبانی دیگر این سخن احمد قابل که عقل، "حجّت مستقل باطنی" است خود متکی بر "حجّت ظاهری" است و تأیید و اعتبار خود را از آن جا می‌گیرد: برای تأیید و تأکید بیشتر این رویکرد (حجیت عقل مستقل در شریعت محمدی)، پژوهشگران را به اصلی‌ترین متن شریعت محمدی(ص) یعنی قرآن کریم، ارجاع می‌دهم. در این متن، بیش از نیمی از آیات قرآن، با صراحت یا اشاره و تلویح (انواع دلالات؛ مطابقه، تضمن و التزام) دعوت به تعارف، تفاهم، تفکر، تأمل، توجه، تدبر، تعلم و تفقه (تعقل) می‌کند. (همانجا) آشکار است که ما در این جا دچار دور منطقی شده‌ایم: شرع باید اعتبار احکام خود را از عقل بگیرد، و عقل باید اعتبار و حکم تأیید خود را از شرع بگیرد! در نظر قابل باطن اصل است و ظاهر فرع. عقل اصل است و شرع فرع و احکام شرعی تا آن‌جا قابل اطاعت و اجراست که با حکم صریح عقل در تضاد قرار نگیرد. اما خود این حکم چه نوع حکمی است؟ حکمی شرعی است یا عقلی؟ از آنچه که قابل می‌گوید آشکار می‌شود که مدعای او حکمی شرعی است. این که عقل حجت مستقل باطنی است و شرع را باید با آن سنجید اعتبارش را از شرع گرفته است. بنیاد نظریه‌ی قابل که عقل حجت باطنی است، بر درکی متفاوت از شرع قرار دارد. معنی این سخن این است که اگر کسی با نگاهی دیگر در متون دینی و شرایع پیامبران بنگرد، می‌تواند اعتبار عقل را از او بگیرد، کمااین‌که اکنون چنین است و عقل تنها در منطقه‌ی آزاد شرع حق اظهارنظر مستقل دارد. این نگرش به عقل و "استقلال" آن از شرع خود نگاهی شرعی است و هرگز نمی‌تواند راهی به بیرون بگشاید، از این رو اطلاق صفت مستقل به آن نارواست. تنها زمانی میتوانیم عقل را مستقل بدانیم که اعتبار خود را یا از خود و یا از صاحب خود گرفته باشد. زمانی میتوانیم عقل را خود بنیاد بدانیم که یا از طریق استدلال‌های عقلی به اعتبار آن گردن بگذاریم و یا به اعتبار آن باور داشته باشیم، خواه این باور ما نتواند خود را با دلایل عقلی اثبات کند. اما وقتی اعتبار آن را از بیرون و از طریق استدلال‌های نقلی، یعنی "متون دینی (قرآن و مجموعه‌ی عظیم روایات شیعی و سنی)" و اقرار صریح "خدای سبحان و صاحب شریعت(ص) و اولیاء خدا"

می‌گیریم، دیگر این عقل نه مستقل است و نه اعتبار آن محکم و استوار، زیرا با قرائتی دیگر و کشف متنی دیگر اساس آن فرو خواهد ریخت. احمد قابل در پاسخ گفته است که "استناد به آیات قرآن و احادیث شیعه و سنی، نه برای «اثبات» محوریت عقل مستقل است، که برای تأیید و تأکید «حجیت ذاتی» عقل و علم بشری و لزوم عقلی تبعیت شرع از عقل است." از این رو نظریه‌ی خود را از هر نوع ابتلا به دور باطل دور میداند. باید پرسید که اگر آیات قرآن و احادیث شیعه و سنی در تأیید و تأکید محوریت عقل مستقل و حجیت ذاتی عقل بشری سخنی نگویند، بلکه برعکس در مخالفت صریح با آن داد سخن دهند، آیا او دست از عقل مستقل بشری و نظریه‌ی خود خواهد شست و به حکم صریح شرع گردن خواهد نهاد یا نه؟ اگر بگوید آری پاسخ او در واقع اعتراف به شرعی بودن عقل موردنظر خود و افتادن در دور باطل است. و اگر پاسخ منفی دهد، آن گاه دیگر بحث او درون دینی نخواهد بود، امری که بر آن اصرار فراوان دارد، زیرا پایه را بر چیزی گذارده است که حتی مخالفت صریح شرع نیز آن را از اعتبار نمی‌اندازد. تا زمانی که عقل تابع شرع است، بحث ما بحثی درون دینی خواهد بود، اما همین که شرع را تابع عقل مستقل از شرع دانستیم، آن گاه باید به تمام پیامدهای این نظر یا تصمیم گردن نهیم. یکی از آن پیامدها روشن کردن مفهوم عقل و توجه به مبانی فلسفی آن است. برای روشن شدن موضوع لازم است تا نظرات احمد قابل را با نظرات جان لاک که در ظاهر شبیه همند مقایسه کنیم تا نظریه‌ی او را بهتر در معرض داوری قرار دهیم. لاک آرای خود را در باب عقل و ایمان در کتاب مهم «جستار درباره‌ی فهم آدمی» آورده است (۲). تلقّی لاک از عقل، در مقابل ایمان و تعبّد، کشف قطعیّت یا احتمال قضایا یا حقایقی است که ذهن از طریق قیاس به آنها دست می‌یابد، قیاسی مرکّب از تصوّراتی که ذهن، با استفاده از قوای طبیعی‌اش، یعنی به وساطت حسّ ظاهر یا حسّ باطن، کسب کرده است. آنچه مهم است این است که لاک اعتقاد به عقل و درستی احکامش را از راه نقل و استناد به شرع به دست نیاورده است، بلکه پایه را بر قوای طبیعی انسان و تصورات ساده و مرکب قرار داده است. از این رو هیچ وحی یا نقلی نمیتواند اعتبار آن را ساقط کند.

برای او اصل عقل است و همه چیز را باید با آن سنجید: در همه‌ی چیزهایی که در آنها تصوّراتمان و آن گروه از اصول علم که سابقاً به آنها اشاره کردم وضوح آشکار دارند، عقل یگانه داور راستین است؛ و وحی، هرچند ممکن است، با موافقت با آن، احکامش را تأیید کند، با این همه، نمی‌تواند، در چنین مواردی، اوامرش را از درجه‌ی اعتبار ساقط سازد؛ و نمیتوان ما را ملزم کرد به اینکه، در مواردی که حکم آشکار و واضح عقل را در اختیار داریم، از آن عدول کنیم و به رأی مخالف آن، به این بهانه که این رأی امری ایمانی و تعبّدی است، روی آوریم. (همانجا) وی در جایی دیگر چنین می‌نویسد: بنابراین، چیزی که با احکام روشن و بدیهی عقل منافات و ناسازگاری داشته باشد، حقّ ندارد که به عنوان امری ایمانی و تعبّدی، که در باب آن عقل کاری نمی‌تواند کرد، مورد تأکید یا تصدیق واقع شود. (همانجا) این رهیافت لاک موجب میشود تا او نخست نظر عقل را بپرسد و اگر کسی نظر دیگری برخاسته از کتاب مقدس آورد، آن را با حکم عقل بسنجد و اگر عقل توانست در این باب نظری بدهد، اصلاً آن نظر را ایمانی و تعبدی نداند بلکه آن را در حیطه‌ی عقل بداند که نیازی به پرسیدن از شرع نیست. تنها زمانی که عقل در نفی و اثبات آن نمی‌تواند سخنی بگوید به نظر لاک میتوان به نظر وحیانی گوش فرا داد. اما موضع احمد قابل کاملاً برعکس است، اگر چه ظاهر آن شبیه نظر لاک است. او نخست اعتبار عقل را از شرع به دست می‌آورد و میگوید که “من انکار نمی‌کنم که از مسیر «شرع»، به محوریت «عقل مستقل» رسیده‌ام”. سپس برای حل مسائل در میان احادیث و روایات می‌گردد تا حکمی مطابق نظر عقل در آنها بیابد: یکی از کارهای من (از آغاز تابستان ۱۳۶۴ تاکنون) مطالعه‌ی سطر به سطر حدود ۲۵۰۰۰۰ روایت تکراری و غیرتکراری شیعه و بیش از ۱۰۰۰۰۰ حدیث اهل سنت و فیش برداری‌های متعدد از آنها بوده است... هنوز هم مکرّرا به این کار می‌پردازم (همانجا) آیا نباید از خود پرسید که اصولاً چه نیازی به این کار طاقت‌فرساست تا بار دیگر ذهن انسان ایرانی را در شن‌زار فقه فرو بریم؟ چه نیازی است که برای خوردن و آشامیدن و پوشیدن حکم شرع را بشنویم، حال آن که عقل جمعی بشر خود می‌تواند در این زمینه حکم دهد؟ اگر عقل اصل و شرع فرع است، دیگر چه

نیازی هست که ۳۵۰ هزار حدیت و روایت شیعی و سنی را بکاویم تا حکمی هر چند شاذّ و نادر در آنها بیابیم شاید با عقل کنونی بشر سازگار افتد؟ (۳) آیا این کار به این معنا نیست که به حکم عقل تنها در صورت تأیید شرع باور داریم و باید حتماً حدیث و روایتی برای درستی آن از دل تاریخ فقه بجوییم؟ آیا چنین نیست که "عقل" این "شرع عقلی" خود از پیش شرعی است و با عقل شرعی هرگز نمیتوان هیچ "شرع عقلی" به فرض امکان بنا کرد؟ مشکل اصلی فکر ایرانی برخلاف نظر احمد قابل این نیست که فقه او متناسب با زمان رشد نکرده است و اکنون باید در آن انقلاب یا اصلاح کرد و برای خوردن و نوشیدن و پوشیدن و خوابیدن و معاملات او احکام تازه‌ی فقهی و متناسب با زمان جست و به‌کار بست، بلکه در درجه‌ی نخست در این است که ذهن انسان ایرانی هنوز می‌خواهد پاسخ پرسش‌های خود را در فقه بجوید. هنوز به دنبال مرجع تقلید است و از آنان در کارهای خود فتوا طلب میکند. فروکاستن دین به فقه نتیجه‌ای جز بازتولید تقلید و مرجع تقلید در بر ندارد. ارزش کار شجاعانه و صبورانه‌ی فقیه قابل ما، احمد قابل، نه در پاسخ‌هایی است که می‌دهد، زیرا دیربازی است که خرد همگانی خود به آن پاسخ‌ها رسیده و بخشی از آنها را در حقوق نوین بازتابانده است، بلکه در سه چیز است: ۱- ارزشی که در محدوده‌ی شرع برای عقل می‌گذارد، عقلی که به قول سعدی همواره در سرزمین ما قفا (= پس‌گردنی) خورده است. ۲- شک در افکندن در احکام فقهی که همچون اصول جاودان و مقدس برای فرد مسلمان جلوه میکند. ۳- رساندن پاسخهای خرد همگانی به زور فقه به گوش مقلدان تا مگر آنان خود و تصوراتشان را با دنیای امروز سازگارتر کنند. اما این کار قابل، در صورت موفق شدن پروژهی او، شمشیر دو دم است: از یک سو تیغ بر احکام پوسیدهی فقهی می‌گشاید و حکم فقهی تازه‌ای سازگار با دنیای امروز می‌آورد، و از سوی دیگر انسان را همچنان مقلد و فقه‌جو و فتواطلب می‌خواهد و لاجرم تیغ بر عقل او می‌کشد. دیالکتیک کار او در همین جاست: حرمت نهادن به عقل و خواسته یا ناخواسته تیغ بر آن کشیدن. آیا ذهن انسان ایرانی می‌تواند نسبت به این موضوع آگاهی پیدا کند؟ آیا می‌تواند "علم فقه" را به انبان تاریخ بسپارد یا دست-

کم آن را به امور عبادی محدود کند؟ به نظر می‌رسد که کوشش‌های امثال سروش در شک کردن در دین فقاهتی و امثال احمد قابل و کدیور در تردید در افکندن در احکام فقهی می‌تواند آغازی باشد برای حصول این آگاهی.

یادداشت‌ها:

۱- وب لاگ قابل به نشانی http://ghabel.persianblog.com و نیز مقاله‌های او در سایت ایران امروز

۲- برای اطلاع بیشتر بنگرید به مقاله‌ای از این قلم با نام "مرزبندی میان عقل و ایمان" در سایت ایران امروز به نشانی زیر:

http://archiv.iran-emrooz.de/maqal/۱۳۸۲/afshari۸۲۰۳۱۰.html

۳- شاذّ در لغت به معنای کمیاب است، اما این برابر فارسی نمی‌تواند معنای فقهی آن را به تمامی برساند. در نزد اهل حدیث و فقیهان، حدیثی صحیح است که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مرفوع باشد، یعنی حدیث به پیامبر یا به صحابه و تابعین برسد.

۲. متصل باشد، یعنی سند حدیث در آغاز و میان و پایان قطع نشده باشد و اسامی راویان از آن نیفتاده باشد.

۳. ناقل آن عادل باشد و از محظورات دینی احتراز و انزجار داشته باشد.

۴. ناقل آن فراموشکار و اهل شک و غفلت نباشد.

۵. در آن حدیث شُذوذ نباشد.

۶. در آن حدیث علت یعنی سستی و وهنی نباشد. شذوذ در حدیث به این معنی است که برای حدیثی دو روایت باشند و این دو روایت با هم چنان اختلاف داشته باشند که جمع میان آن دو ممکن نگردد، ولی راوی یکی از این دو روایت، در حفظ، بر دیگری ارجحیت داشته باشد و راویان این روایت بیشتر باشند. در این صورت آن روایت دیگری شاذّ است. بنابراین به آن حدیث صحیح گفته نمیشود. (نقل از دایره المعارف فارسی/ مصاحب)

http://www.iran-emrooz.net/index.php/think/more/۳۶/

مجموعه آثار احمد قابل

(انتشارات شریعت عقلانی، فضای مجازی، ۱۳۹۱)

الف. آثار منتشر شده:

۱. «**نقد فرهنگ خشونت**»، یادداشت‌های سیاسی ۷۹-۱۳۷۵، ۳۷۶ صفحه، انتشارات سرائی، تهران ۱۳۸۱

۲. «**اسلام و تأمین اجتماعی (مبانی و راه‌کارهای حمایتی و بیمه‌ای در قرآن، روایات، اخلاق و فقه اسلامی)**»،۴۸۶ صفحه، موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۸۳

۳. «**مبانی شریعت**»، مباحثی در مبانی و اصول فقه، ۳۵۶ صفحه، مرداد ۱۳۹۱

۴. «**نقد خودکامگی**»، یادداشت‌های سیاسی و اشعار ۸۸-۱۳۸۰، ۴۵۴ صفحه آذر ۱۳۹۱

۵. «**وصیت به ملّت ایران**: یادداشت‌های سیاسی و مصاحبه‌ها ۹۱-۱۳۸۸»، ۴۲۰ صفحه، آبان ۱۳۹۱

۶. **بیم و امیدهای دینداری** (سخنرانیها ۸۸-۱۳۸۳)، ۲۸۳ صفحه، بهمن ۱۳۹۱

۷. **شریعت عقلانی**؛ مقالاتی در نسبت عقل و شرع (۸۷-۱۳۸۳)، ۳۲۸ صفحه، بهمن ۱۳۹۱

ب. آثار در دست انتشار

۸. **فقه، کارکردها و قابلیت‌ها**: رساله‌های فقه استدلالی، مقالات فقهی اصولی، پاسخ به پرسش‌های دینی (۸۹-۱۳۸۲)

۹. **احکام بانوان در شریعت محمدی**: حجاب، برتری مردان؟ ازدواج موقت، حق جدائی، ارث و... (۸۷-۱۳۸۲)

۱۰. **احکام جزائی در شریعت محمدی**: ارتداد، رجم، مهدورالدم، بازداشت موقت، اعتراف گیری نامشروع و قضاوت (۹۰-۱۳۸۲)

۱۱. **یادداشتها** (۸۲- ۱۳۷۶): حواشی بر ولایت فقیه، روایات اقتصادی و یادداشت‌های پراکنده.

- **یادنامه**: احمد قابل به روایت خانواده، دوستان و علاقه‌مندان.